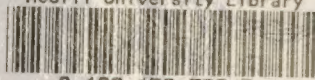


McGill University Library



3 103 153 726 D

ISLAMIC

HX550

I8

S53

1943

Gaylord

PAMPHLET BINDER

Syracuse, N. Y.  
Stockton, Calif.

پاکستان

① محمد احمد دار کتب، لندن، برطانیہ، نے دنیا بھر کے علماء و ائمہ کے لئے ایک ایسا

کتاب گھر (Conservation of Values) کے تحت اردو، فارسی، عربی و اسلامی موضوعات پر

② کتابیں جمع کیں ہیں۔ یہ کتاب گھر اور کتب خانہ، مکتبہ تحفہ، کراچی، پاکستان، میں اس کتاب گھر پر

اس کتاب گھر پر

MH1

.S5688h

INSTITUTE  
OF  
ISLAMIC  
STUDIES

7714



McGILL  
UNIVERSITY



سلسلہ مطبوعات ادارہ دارالاسلام (۱۱)

# مسئلہ ناکس

اور

## نظام اسلام

جدید فلسفیانہ نظریات کی تشریح و توضیح  
اور اسلامی نظریات کے ساتھ اُن کا تقابل

تالیف

مولوی محمد مظہر الدین مدیقی، بی۔ اے  
(حیدرآباد دکن)

دفتر رسالہ ترجمان القرآن

دارالاسلام - پٹھان کوٹ - (پنجاب)

قیمت پچھلے اڑھائی روپے

قیمت بے جلد دو روپے آٹھ آنے



# تفہیمات

بعض معرکہ الارام مسائل اسلامی کی تشریح و توضیح

یہ کتاب مؤلف کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جن میں اسلام کے ان مہمات مسائل کو سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے جن کے متعلق آج کل عموماً لوگوں میں غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں۔ مثلاً توحید، ہدایت و ضلالت، عبادت، جہاد، آزادی، رواداری، قومیت اسلامی، عقیدہ توحید کے ساتھ امان بالرسالت کا ضروری ہونا، رسول کی صلیح حیثیت، رسالت مجددی کا ثبوت عقلی، شریعت اسلامی میں حدیث کی اہمیت قرآن اور حدیث کا باہمی تعلق، مذکورین حدیث کے شبہات کا ازالہ وغیرہ۔

حصہ دوم زیر طبع ہے اور وہ بھی ایسے ہی اہم مسائل پر مشتمل ہے۔

قیمت بیجلد ۲ روپے علاوہ محصول ڈاک

# تنقحات

تنقحات { یہ مولف کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جنہیں اسلام اور مغربی تہذیب کے تصادم اور اس سے پیدا شدہ مسائل پر تنقیدی اور تعمیری دونوں حیثیتوں سے بحث کی گئی ہے۔ مسلمانوں کی زندگی پر جن جن پہلوؤں سے مغربی تہذیب و تمدن اور مغربی تعلیم نے اثر ڈالا ہے۔ قریب قریب ان سب پر ان مضامین میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ اور ان الجھنوں کو صاف کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جو مغرب سے مرعوب اور اسلام سے ناواقف ہونے کی بدولت عموماً مسلمانوں کے ذہن میں پیدا ہو گئی ہیں۔

ضخامت ۲۴ صفحات۔ قیمت غیر مجلد -/- ۲ علاوہ محصول ڈاک



سلسلہ مطبوعات ادارۃ دارالاسلام (۱۱)

Hygal, marks and Islami nizām

ہیگل مارکس

اور

اسلامی نظام

تالیف

مولوی محمد مظہر الدین صاحب صدیقی بنی اسے

دفتر رسالہ ترجمان القرآن دارالاسلام پٹھان کوٹ

قیمت مجلد ۱

قیمت بے جلد ۱

۱۹۴۳ء

دین محمدی پریس لاہور سے باہتمام ملک محمد عارف خاں پرنٹر طبع کر اگر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی پبلشر  
نے دفتر ترجمان القرآن دارالاسلام پٹھان کوٹ سے شائع کی۔



# فہرست مضامین

الف	انتساب
ب تا ہ	دیباچہ
۱	باب اول: ہیگل کا فلسفہ
۸	باب دوم: مارکس، تاریخ کا مادی نظریہ اور فلسفہ اشتراکیت
۳۹	باب سوم: مارکس اور ہیگل کی فکری تغزبین
۷۶	باب چہارم: اسلام اور جدلی عمل
۹۱	باب پنجم: مارکس اور مذہب
۱۰۲	باب ششم: اسلامی نظام معیشت
۱۳۰	باب ہفتم: تمدنی مسائل اور الہامی ہدایات
۱۷۲	باب ہشتم: اسلامی نظام میں قانون سازی اور فکر و رائے کی آزادی
۱۸۵	باب نہم: اسلامی نظریہ مملکت
۲۳۵	انتہی

## ضروری تصحیح

صفحہ ۴ کے بعد غلطی سے صفحہ کا نمبر ۹۵ کے بجائے ۹۷ لکھ دیا گیا ہے۔ صرف صفحہ کا نمبر غلط ہے ورنہ مضمون مسلسل ہے



## انتساب

میرے نانا مولانا حاجی عابد حسین صاحب مرحوم اودھ کے مشہور بزرگوں میں سے تھے۔ فقر و استغنا اور جرات ایمانی کے لحاظ سے اپنے ہم عصروں میں ممتاز تھے۔ پوری زندگی فقر و عسرت میں گزار دی۔ یہاں تک کہ آخر عمر میں اکثر اوقات صرف چنے کی روٹی پر گزار ہوتا تھا۔ اس کے باوجود استغنا کا یہ عالم تھا کہ کبھی کسی کے در پر اہل غرض بن کو نہ گئے۔ بکثرت لوگ ان سے عقیدت رکھتے تھے، اگر چاہتے تو آج کل کے مشائخ اور پیروں کی طرح سیم و زر کے ذخیرے باسانی جمع کر لیتے۔ لیکن جب کبھی بیعت کی خواہش کی گئی یہ کہہ کو مال دیا کہ میرے خاندان میں پیری مریدی کا سلسلہ کبھی نہیں رہا ہے۔ ان کی شخصیت میں کچھ ایسا طلسم تھا کہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں ان کے سامنے جھک جاتی تھیں۔

انھیں کے آغوش شفقت میں میں نے اپنی ابتدائی عمر کے چند سال گزارے۔ اگرچہ اپنے اعمال و کردار کے لحاظ سے مجھے ان کی ذات قدسی صفات سے ذرہ برابر بھی نسبت نہیں۔ لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ اسلام کی حقانیت کا وہ حکم یقین جو میری اس پہلی تصنیف کا محرک ہو رہا ہے، انھی ابتدائی ایام میں میرے دل پر نقش ہوا جب مولانا نے محترم کی ذات اپنی نیک نفسی کے نور سے اس پورے قرب و جوار کو روشن کیے ہوئے تھے۔ اسی لیے میں اس تصنیف کو مولانا سے محترم کے نام نامی سے مضمون کرتا ہوں۔

محمد مظہر الدین صدیقی



## دیسپاچہ

اپریل ۱۹۵۷ء کے رسالہ "جامعہ" میں اشتراکیت کے فلسفہ پر میرا ایک مضمون شائع ہوا تھا۔ تین چار ماہ بعد ایک صاحب نے اس پر تنقید کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ صاحب مضمون نے مارکس کا تفصیلی مطالعہ کیے بغیر محض سنی سناٹی باتوں پر یہ مضمون لکھ مارا ہے۔ معترض کا خیال کسی حد تک صحیح تھا۔ مضمون لکھتے وقت میرے سامنے فلسفہ اشتراکیت کا ایک محفل خاک تھا۔ مارکس کے پورے فلسفے اور اس کی تفصیلات سے میں اس وقت تک لاعلم تھا۔ لیکن اس حد تک عرض کی صحت کا وجود مجھے کامل یقین تھا کہ مارکس اور اشتراکیت متعلق میں نے جو کچھ سمجھا ہے وہ صحیح ہے۔ اس کے بعد میں نے مارکس کا تفصیلی مطالعہ شروع کیا۔ ابتداً صرف یاد دہانہ تھا کہ جن امور پر تنقید کی گئی ہے ان کی تحقیق کروں لیکن جوں جوں میں آگے بڑھتا گیا بحث و نظر کے نئے نئے پہلو سامنے آتے گئے یہاں تک کہ جس محدود مقصد کے ساتھ میں نے مطالعہ شروع کیا تھا اس کی تسکین طبیعت پر گراں گزرنے لگی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مطالعہ شروع کرتے وقت جو نقشہ ذہن کے سامنے تھا اسے بالکل چاک کر دیا پڑا اور ایک نئی تعمیر کا سرماٹا جیسا ہو گیا۔ یہ ہے اس کتاب کی شان نزول۔

جیسا کہ اس کے مطالعہ سے واضح ہو گا میرے یقین صحیح تھا کہ مارکس کی بابت میں نے جو کچھ سمجھا تھا وہ غلط نہیں تھا۔ مارکس کے فلسفہ کے ساتھ ہیگل کے فلسفہ کی توجی بھی ضروری تھی کیونکہ مارکس نے اپنے ہتھیار ہیگل کے اسلحہ خانے سے مستعار لیے تھے۔ جدلی عمل یا منطقی اسلوب جس کی بنیاد پر مارکس نے اپنا مشہور تاریخی نظریہ قائم کیا ہے ہیگل ہی کے ذہن رسا کا نتیجہ فکر تھا۔ لیکن ان دونوں کے درمیان ہی ایک نسبت نہیں ہے۔ سب سے زیادہ قابل ذکر امر یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے دو بڑے نظامت زندگی جن کی خوب نمائندگی آج مشرقی یورپ کی سرزمین لالہ زار ہو رہی ہے انہیں دونوں کی ذہنی مخلوق ہیں۔ ہیگل کے فلسفہ نے کلیتہاً پس منظر کشش سے آج مشرقی یورپ کی سرزمین لالہ زار ہو رہی ہے۔ انہیں دونوں کی ذہنی مخلوق ہیں۔ ہیگل کے فلسفہ نے کلیتہاً پس منظر کشش سے آج مشرقی یورپ کی سرزمین لالہ زار ہو رہی ہے۔ انہیں دونوں کی ذہنی مخلوق ہیں۔ ہیگل کے فلسفہ نے کلیتہاً پس منظر کشش سے آج مشرقی یورپ کی سرزمین لالہ زار ہو رہی ہے۔ انہیں دونوں کی ذہنی مخلوق ہیں۔

(Totalitarian States) کی بنیاد ڈالی اور مارکس کا فلسفہ روسی اشتراکیت کے لباس میں جلوہ گر ہوا۔ اس اعتبار سے بھی دونوں



نام ہمیشہ ساتھ ساتھ رہیں گے۔

ہیگل اور مارکس کے نظریات صرف نظری حیثیت ہی سے نہیں بلکہ عملی دنیا میں بھی اسلامی نظام سے قدم قدم پر ٹکراتے ہیں۔ ہیگل کا فلسفہ اسلامی فلسفہ حاکمیت کا مقابل ہے۔ کیونکہ اسلامی حاکمیت ایک جواب دہ (Answerable) حاکمیت ہے۔ اگرچہ اس کی یہ جواب دہی جمہور کے سامنے نہیں بلکہ دستورِ قرآنی کے سامنے ہے۔ اس کے برخلاف ہیگل کی حاکمیت نہ تو کسی اصول کی پابند ہے اور نہ کسی حیثیت سے جواب دہ ہے۔ اسی طرح مارکس اور اس کے نظریاتِ اخلاق و معیشت اسلام کے فلسفہ اخلاق اور اسلامی نظام معیشت سے براہ راست متصادم جوتے ہیں۔ مارکس کے نقطہ نظر سے اخلاقی اصول اور مذہبی احکام معاشی ضروریات کے تابع ہیں، ہر مرتبہ جب معاشی تقاضوں اور اخلاقی اصولوں میں تصادم ہوتا ہے تو اخلاق و مذہب کو پیڑ پٹی پڑتی ہے اور معاشیات کی بالادستی تسلیم کرنی پڑتی ہے۔ یہ فلسفہ انیسویں صدی میں ہی مقبول ہوا کیونکہ اس عہد تاریک میں مذہب کے خلاف ایک عالمگیر ہزاری پھیلی ہوئی تھی اور انسان اپنی عقلی فتوحات کے نشہ میں رہ پڑا تھا۔ مارکس کے فلسفہ پر اشتراکیت نے اپنی عمارت کھڑی کی اور رفتہ رفتہ اس تحریک کے عالمگیر صورت اختیار کر لی۔ اسلامی اقوام میں بھی اس تحریک کے تھوڑے بہت حامی پیدا ہو گئے جس کی وجہ سے مسلمانوں کی نئی پود میں مذہب اور مذہبی انداز فکر سے بغاوت کا آغاز ہونا شروع ہو گیا۔ مسلمان نوجوان چونکہ عموماً صحیح مذہبی تعلیم سے بے بہرہ تھے اس لیے وہ اس فریب میں باسانی مبتلا ہو گئے اور انھوں نے اپنے مذہب کے عیسائیت، بدھ مت یا ہندو مذہب کی طرح ایک غیر متحرک نظام فکر خیال کیا۔ انھوں نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ اسلام ان معنوں میں کوئی مذہب نہیں ہے جس معنوں میں عیسائیت یا بدھ مت مذہب کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ وہ مجرد اخلاق و روحانیت کے اصولوں پر قائم نہیں ہے بلکہ اس کا وسیع دامن انسانی امور و معاملات، تمدن کے مسائل اور سیاست معیشت کے اصولوں کو بھی اسی طرح گھیرے ہوئے ہے جس طرح اخلاقی تقاضا اور روحانی اصولوں کو۔ ایسا نظام لازماً ہر دور کے مخصوص نظریات عقائد سے ٹکرائے گا خواہ ان کا تعلق زندگی کے کسی شعبہ سے ہو چنانچہ آج بھی یہی صورت حال درپیش ہے۔ ایک طرف اشتراکیت یہ دعویٰ کر رہی ہے کہ تمدنی زندگی کا امن و چین انسان کی معاشی فلاح پر موقوف ہے۔ دوسری طرف فاسطی اور جمہوری نظامات اپنے جدا گانہ اصولوں کے ساتھ میدان میں ٹٹے ہوئے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں اسلامی نظام ہے جو خود اپنی بابت یہ دعویٰ رکھتا ہے کہ انسانی فلاح اسی کے پیش کر دہ اصولوں کے ساتھ وابستہ ہے۔ ایسی حالت میں ایک مسلمان



اور خصوصاً زمانہ حال کا تعلیم یافتہ مسلمان یہ سوچنے لگتا ہے کہ کیا اسلامی نظام ایسے طاقتور لیفوں کا مد مقابل ہو سکتا ہے؟  
 اس کتاب میں اسی سوال کا تفصیلی جواب دیا گیا ہے۔ اسی سبب سے میں نے اس میں دو اضافی ابواب شامل کیے ہیں جو باقی  
 میں اہل موضوع سے غیر متعلق معلوم ہوتے ہیں لیکن گہری نظر سے دیکھا جائے تو سابقہ ابواب سے ان کا تعلق بہت گہرا ہے۔  
 مارکس کے انکار و نظریات مغربی دنیا کے ایک خاص مغربی میلان کے برگٹ بار تھے یہ ذہنی میلان اس یقین سے عبارت  
 تھا کہ جس طرح انسان کی عقلی قوتوں نے خارجی فطرت کے قوانین کو بے نقاب کیا ہے اور عالم طبیعی میں صحیح نتائج کے سامنے حاصل کی ہے  
 اسی طرح عالم انسانی اور تمدنی مسائل کے دائرہ میں بھی وہ جو عقل و استدلال کی دوسرے صداقت کا انکشاف کر سکتا ہے نیز اپنی  
 معاشرتی اور سیاسی زندگی کی صحیح بنیاد معلوم کر سکتا ہے۔ یہ یقین مغربی ذہن پر اب بھی مسلط ہے اگرچہ اب اس کی جڑیں خشک ہو چکی ہیں۔  
 گیارہویں صدی میں عقل کی ہمہ بینی اور اس کے لامحدود امکانات کا عقیدہ اتنا پختہ تھا کہ کانٹ کی بقید کی عظمت بھی اسے اپنی حکیم  
 سے نہ ہٹا سکی۔ واقعہ یہ ہے کہ کانٹ اس واوی کا تنہا مسافر تھا۔ مغربی انکار کا پورا قافلہ اس مسافر کو پیچھے چھوڑ کر بہت تیزی سے بڑی  
 اور موت کی گھاٹیوں پر چڑھا چلا جا رہا تھا۔ مارکس بھی اسی قافلہ کا ہم سفر تھا۔ اپنے زمانہ کی معاشرتی نظمی اور ضرورت طبقہ کی غربت و یکسوی  
 کا منظر دیکھ کر اس کے دل میں راز و الوقت نظام کے خلاف ایک باغیانہ تہیجان پیدا ہو گیا۔ نفس انسانی کا خاصہ یہ ہے کہ جب وہ  
 اپنے گرد و پیش کی دنیا سے متاثر ہو کر فکری عمل کا آغاز کرتا ہے تو اس کی فکر اسے انتہا کے دوسرے سرے پر پہنچا دیتی ہے، زمانہ کے  
 عام میلان سے سزاوار ہو کر اس کا ذہنی میلان بالکل مخالف راہ اختیار کر لیتا ہے اور جن اقدار (Values) کو وہ عمرانی  
 زندگی پر حکمران پاتا ہے انھیں الٹ کر بالکل مخالف قدر و ترتیب بنا شروع کر دیتا ہے، غرض اس کی فکر غیر شعوری طور پر اس کے جذبہ  
 نفرت و راغیانہ تہیجان سے متاثر ہوتی رہتی ہے۔ مارکس پر بھی انسانی فطرت کی اسی خاصیت نے اپنا عمل کیا اور وہ اپنے ہم کے معاشی  
 نظام کو دیکھ کر ایک دوسری انتہا پر پہنچ گیا۔ صداقت کی طرف رہنمائی کرنا تو کبھی اس قسم کا فکری عمل بسا اوقات انسان کو اور زیادہ گمراہی  
 میں پھنسا دیتا ہے۔ اسی وجہ سے تمدنی اور معاشرتی زندگی کے دائرہ میں محض عقلی استدلال اور منطقی فکر محبت نتائج کی ضامن نہیں  
 ہو سکتی۔ پانچویں باب میں اسی موضوع پر بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کی تصنیف میں قدم قدم پر یہ احساس مجھے اذیت دیتا ہے کہ جس کام کو میں نے اپنے ذمہ لیا ہے صحیح



مغزوں میں اس کا میل بل نہیں ہوں۔ میرا مذہبی علم بہت محدود ہے اور وسیع مذہبی معلومات کے بغیر اسلامی نظام کی تفسیر کا حق نہیں ادا ہو سکتا۔ اس ذمہ داری سے وہی شخص عہدہ برآ ہو سکتا ہے جو ایک طرف مذہبی علوم یعنی قرآن و حدیث اور اسلامی فقہ پر گہری نظر رکھتا ہو اور دوسری جانب مغربی علوم و افکار کا شناسا ہو۔ بد قسمتی سے چند استثنیات کو چھوڑ کر ہماری سوسائٹی ایسے لوگوں سے خالی ہے۔ ہمارے علما مغربی نظریات و افکار سے بے خبر اور جدید طرز استدلال سے نا آشنا ہیں۔ وہ پرانے بوسیدہ تھیوریوں سے بٹنے کے عادی ہیں اور یہاں جدید ترین اسلحہ کی ضرورت ہے۔ دنیا بہت بدل چکی ہے لیکن یہ لوگ اب اپنے افکار و تخیلات میں زمانہ کے رموز سے صدیوں پیچھے رہ گئے ہیں۔ کم از کم ان کی ذات سے یہ توقع تھی کہ وہ اصلاح اعمال کا کام انجام دیں گے اور امر بالمعروف و نہی منکر کا فریضہ بجالائیں گے۔ لیکن ان کی حالت پر نظر پڑتی ہے تو بے اختیار زبان سے نکل جاتا ہے

خانہ مشیخ خراب است کہ از باب صلاح

در عمارت گری گنبد اسلاف خود اند

صدیوں کے جمود کے بعد ان میں سے بعض حضرات میدانِ ریاست میں نکلے بھی تو کفر و باطل کے رفیق بن کر عبرت کا مقام ہے کہ جو گروہ دنیا میں سرداری اور پیشوائی کے لیے بنا تھا اس کے مذہبی رہنما ائمہ کفر کے مقتدی و تبلیغ بن جائیں۔ وردھا اور اندھ بھون کا طواف اقدس انہوں کی امامت و میری کا دعویٰ!

حقیقت یہ کہ ایک مستقل عالمگیر دعوت اور ایک مکمل نظام فکر و عمل ہونے کی حیثیت سے اسلام جس وقار کا حامل تھا، اسے ان علماء کی روش نے ایسا کاری زخم لگایا ہے جس کے مندمل ہوتے ہوئے بھی زمانہ لگے گا۔

دوسری طرف ہمارے انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان ہیں جو مذہب کی الف، بے، تے سے بھی ناواقف ہیں۔ ان کی مذہبی تعمیر میں مغرب کی بلبی اور کم فکری پورے طور سے رچ بس گئی ہے۔ ان کی تعلیم نے انھیں مذہب اور مذہبی انداز فکر سے متنفر کر دیا ہے۔ مغربی سائنسدانوں اور مغربی مفکرین کے تخیلات و اوہام پر انھیں کاہل ایمان ہے۔ جو نہی کوئی نئی تحریک یورپ کی سرزمین سے شروع ہوئی اور اس کی طرف پیکے۔؟ دھڑ کوئی نظریہ علمی دینا پس برسہ و دو آیا کہ ادھر ہمارے انگریزی تعلیم یافتہ اس کی صداقت کا راگ الاپنے لگے۔ پھر ان لوگوں کی ایک عجیب خصوصیت یہ ہے کہ یہ ہر قسم کے مغربی افکار و نظریات کو اسلام پر چسپاں کرنا



چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک صداقت کا معیار مغرب اور اسلام کی پیمائیاں اس وقت تک قبول نہیں کی جاسکتی ہیں جب تک کہ وہ مغربی معیار پر پوری نہ اتریں۔ اس سے زیادہ اسلام کی اور کیا توہین ہو سکتی ہے کہ اس کے الہامی پیغام کو انسان کے خود ساختہ نظریات کی کوئی پرکسا جائے۔ ان لوگوں کو سمجھنا چاہیے کہ اسلام اور تنہا اسلام ہی کُل صداقت ہے اور اسی کے قائم کردہ معیار پر دوسرے تمام افکار و تخیلات کی صداقت جانچی جانی چاہیے۔ اپنی غلط روی میں یہ لوگ اس اہم نکتہ کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اسلامی تمدن کے مقاصد اور مغربی تمدن کے مقاصد میں بعد المشرقین ہے۔ اسلام کا نصب العین جدا ہے اور مغرب کا نصب العین جدا۔ مقاصد اور نصب العین کے اختلاف کی وجہ سے یہ دونوں اپنی ہر شاخ میں ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں۔ اس لیے یہ کوشش کرنا کہ اسلامی معاشرت اور اسلامی اخلاق کو بدل کر اسے مغرب کی معاشرت اور اس کے اخلاقی اصولوں سے ہم آہنگ کر دیا جائے ایک سفینہ بادل ہے جب تک کہ اسلامی زندگی کے بنیادی مقاصد مغربی زندگی کے مقاصد سے مختلف ہیں اس وقت تک تمدن و معاشرت کے دائرے میں بھی ان دونوں کے درمیان مطابقت نہیں پیدا کی جاسکتی۔

اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے دو انفرادی مختلف نصاب العین کے تحت زندگی بسر کر رہے ہوں۔ ایک کا مقصد یہ ہو کہ خوب کھائے پیے، عیش کرے ہر کار سے بڑے بڑے خطابات اور عہدے حاصل کرے اور اپنے ہی جیسے انسانوں پر حکومت کرے۔ دوسرے کا مقصد زندگی یہ ہو کہ وہ ایک مصلح اور خادم قوم بنے، معاشرتی خرابیوں کی اصلاح کرے، لوگوں کو بڑے اعمال سے روکے، اچھے کاموں کی ترغیب دے، اور فی الجملہ قومی فلاح کے لیے اپنی زندگی وقف کر دے۔ کیا ان دونوں کے اعمال و افکار و عزائم میں کوئی مناسبت ہو سکتی ہے؟ کیا زندگی کے کسی معاملہ میں ان دونوں کا نقطہ نظر ایک ہو سکتا ہے؟ ایک کی زندگی مصیبتوں اور تکلیفوں کی زندگی ہے، دوسرا عیش و راحت کے فرے لوٹ رہا ہے، اگر ان دونوں کو یکجا کر دیا جائے تو ایک ن بھی نباہ نہ سکے گا۔ ایک دوسرے کو اتنی سمجھ کا جو شخص عیش زندگانی کا جویاں ہے اس کی سمجھ ہی میں نہ آئے گا کہ یہ دوسرا شخص اپنی عمر بیکار کیوں ضائع کر رہا ہے اور خواہ مخواہ اپنی جان پر مصیبتیں کیوں لے رہا ہے۔ بس یہی حال مغربی تمدن اور اسلام کا ہے۔ ان دونوں کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اسلامی زندگی خدا پرستی کی روح سے معمور ہے، اسلامی تمدن کا مقصد وجود خدا کے بھیجے ہوئے الہامی ضابطہ کو دنیا میں غالب کرنا ہے۔ اس کے برعکس مغربی تمدن کو خدا سے کوئی مطلب نہیں۔ اجتماعی زندگی سے تو اس نے خدا کے تصور کو بالکل ہی



خارج کر دیا ہے۔ انفرادی زندگی میں بھی یہ تصور برائے نام باقی ہے مغرب کو اپنی عقلی ترقیوں پر ناز ہے اور یہ دعویٰ ہے کہ انسان اپنی زندگی کی صلاح و فلاح تک محض عقلی قوتوں کے ذریعہ سے پہنچ جائیگا۔ بحکافات کے اسلامی نظام الہامی ہدایت پر مبنی ہے اور عقل کو یہ حق نہیں دیتا کہ وہ بنیادی امور میں دخل در عقولات کرے۔ ایسی صورت میں مغربی انکار و نظریات کو اسلام کے جسم تنومند میں کچھ نہ داخل کیا جاسکتا ہے۔

خوش قسمتی سے مغربی تمدن کی کمزوریاں بہت جلد علم پر آئیں۔ چنانچہ آج خود یورپ میں منفعت و نظامات فکر ایک دوسری سے دست گیریاں ہیں۔ اس کشمکش کا نتیجہ کچھ بھی ہو، ایک بات یقینی ہے، اور وہ یہ کہ مغرب سیاسی و تمدنی انحطاط کی جانب بہت تیزی سے بڑھ رہا ہے۔ اسلامی تمدن جو عرصہ سو اس کا فرانہ تہذیب سے مصروف پیکار تھا، اب پھر اپنی زندگی کا ایک نیا دور شروع کرنے والا ہے۔ اسلامی اقوام کا شعور بیدار ہو رہا ہے۔ ایک نئی تعمیر کے اسباب ہیں۔ صرف ضرورت اس کی ہے کہ اسلامی فکر کو جتنے ترین اسلحہ سے مسلح کیا جائے اور پرانے پیکار تہمیداروں کو اتار پھینکا جائے۔ انفرادی طور پر سواریاں فکر و نظر اس کوشش میں عرصہ سے مصروف ہیں اور اجتماعی کوششوں کے آثار نظر آنے شروع ہو گئے ہیں۔

یہ کتاب بھی اسی نوع کی ایک کوشش ہے، اگرچہ اپنے محدود علم اور نارسائی فکر کے ساتھ میں اس میدان کے شہسوار کا مقابلہ نہیں کر سکتا میں یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ یہ کتاب جو میں نے چند مہینہ میں لکھی ہو کہاں تک مقبول ہوگی میں بہر حال ایک بتدی ہوں۔ ابھی کچھ کو تعلیم ختم کیے ہوئے چھ سال کے کچھ ہی زیادہ عرصہ ہوا ہے۔ اس پوری مدت میں تشکیلی اپنی علمی شان جاری رکھ سکا ہوں۔ سرکاری ملازمت کی ذمہ داریاں اور دفتری زندگی کی بے اطمینانیاں علمی ذوق کو افسرہ کر دیتی ہیں۔ بڑی سے بڑا صاحب نظر آدمی بھی اس حوالہ میں اپنی صلاحیتوں کو ضائع کر دیتا ہے خصوصاً ایک اہلکار کی زندگی کہ نصف موت ہے علمی شغف کی عقل نہیں ہو سکتی تاہم ان تمام شکلات کے باوجود میں نے کسی نہ کسی طرح اپنا فرض ادا کیا ہے۔

یہ میری پہلی تصنیف جس کی تکمیل پر میں صمیم قلب سے بارگاہِ صمدیت میں سجدہ فکر سجالاتا ہوں۔ اس کی اشاعت سے حصولِ شہرت یا جلدِ نفعت مقصود نہیں ہے۔ صرف ایک ہی جذبہ اس تصنیف کا محرک ہوا اور وہ یہ کہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم حینِ پیغامِ ہدایت کو لے کر آئے تھے اس کی صداقت کا نقش دلوں پر بٹھایا جائے۔ کیونکہ یہ پیغام ایک الہی



صدقت ایک عالمگیر حقیقت اور ایک بدیہی سچائی ہے۔ میرے یقین ہے کہ فکر مجموع صرف مومن کے لیے مخصوص ہے۔ ہر وہ عقیدہ اور  
فکر جو باطل ہے جو اسلامی اصولوں کے علاوہ اور کسی اصول پر مبنی ہو۔ ہر وہ فکر گمراہ ہے جو خدا اور رسول کی راہوں کو دور بنوے

اوقات یہاں بود کہ بایا رہبر کرد

باقی ہمہ بے حاصلی و بے خردی بود

انسانی عقل خلا میں کام نہیں کر سکتی۔ اس کے لیے کوئی نہ کوئی اساس ہونی چاہیے۔ اگر اساس صحیح ہو تو عقل  
صدقت تک پہنچائی کرے گی ورنہ اوہام و ظنون کی وادیوں میں بھٹکا کرے گی۔ لیکن عقل کو صحیح اساس صرف اسلام ہی  
حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی لیے یورپ کی علمی ترقیاں اس کی تمدنی و علمانی فلاح کی ضامن ہو گئیں۔ کیونکہ وہاں انسانی فکر  
غلط اساس پر اوہام و قیاسات کے گھر وندے بناتی رہی حالانکہ محض علمی ترقیاں تمدن کی بنیاد نہیں بن سکتیں، جذبات اور  
نفس کی تہذیب بھی اسی قدر ضروری ہے۔ بقول علامہ مرحوم :-

نقشہ کہ بستہ ہمہ اوہام باطل است

عقل ہمہ رساں کہ ادب خوردہ دلت

میں اپنے دوست مولوی راحت اللہ خان بہتمکت خانہ اصفیہ حیدر آباد دکن کا فخر گذار ہوں کہ انھوں نے کتابوں کی  
تلاش و جستجو میں بڑی ہمدردی و دلچسپی کیسا تھ میری اعانت فرمائی اور بہت سی شوریائیں حل کر دیں۔

اس کتاب کا ایک کچا مسوہ تیار کر چکا تھا کہ میری ملاقات جناب مولوی سید ابوالخیر مودودی سے ہوئی۔ موصوف  
نے جس خلوص و شفقت کیساتھ اس کتاب کے لیے بعض ضروری مواد فراہم کر کے میری امداد فرمائی اس کا اعتراف نہ کرنا ہر  
فراموشی ہوگی میں جتنا موصوف کا بی شک گزار ہوں کہ ان کی امداد میں اس کتاب میں بعض ضروری اضافے اور ترمیمات کر سکوں۔

محمد مظہر الدین صدیقی

موسمہ محل حیدر آباد دکن

مورخہ

۱۵ دسمبر ۱۹۵۶ء



# باب اول

## ہیگل کا فلسفہ

ہیگل کے فلسفہ کو مختصر اور سادہ الفاظ میں اضداد (Opposites) کا فلسفہ کہا جاسکتا ہے۔ یوں تو ہیگل سے بہت پہلے انسانی فکر کے ابتدائی دور ہی میں اس حقیقت کو عام طور سے سمجھ لیا گیا تھا کہ ہر شے اپنی ضد سے قائم ہے۔ وجود کے لیے عدم اور بقا کے لیے فنا کا ہونا ضروری ہے۔ اگر رنج دالم کا وجود نہ ہو تو خوشی اور مسرت کی کلی بھی نہ کھلے۔ اگر تکلیف نہ ہو تو آرام و راحت کہاں سے نصیب ہو سکتی ہے۔ جہاں پھول ہے وہاں کانٹا بھی ضرور ہو گا۔ بقول شاعر:-

تا صد ہزار خارجی رویداز میں

از گلنے گلے بگلستان ہی رسد

لیکن کسی حقیقت کا احساس و علم اور چیز ہے اور اس کی بنا پر ایک مستقل نظام فکر ترتیب دینا اور چیز ہیگل کا کارنامہ یہ ہے کہ ایک پیش پا افتادہ خیال کو جو انسانی طبائع پر صرف وقتی طور سے اثر انداز ہوتا ہے اور جسے ایک زمانہ تک محض شاعرانہ بلند پروازی کی تائید و حمایت حاصل رہی، اس نے ایک جامع اور مکمل فلسفہ کی حیثیت عطا کی اور اس کی بنیاد پر ایک نظام فلسفہ تعمیر کیا جس نے تصورات کی دنیا میں ایک نئی جنبش پیدا کر دی اور انسان کی عملی زندگی پر فیصلہ کن اثر ڈالا۔

ہیگل نے بتایا کہ ہر شے نہ صرف ضد سے قائم ہے بلکہ دنیا میں اب تک جو کچھ ترقی ہوئی ہے اور انسانیت نے تاریخ کے میدان میں جتنے قدم بڑھائے ہیں ان کا اصلی سبب اور حقیقی محرک ضد



کی جنگ و پیکار ہے۔ ہر تصور جب ایک خاص حد سے آگے بڑھ جاتا ہے تو اسی سے اس کی  
 ضد پیدا ہو جاتی ہے اور ان دونوں کی باہمی آویزش سے ایک نیا تصور وجود میں آتا ہے  
 یا یوں کہیے کہ اگر انسان کسی تصور پر پوری طرح غور و فکر کرے اور اسے منطقی تکمیل تک پہنچا دے  
 تو اس نوبت پر وہ محسوس کرے گا کہ جس تصور سے اس نے ابتدا کی تھی وہ اب باقی نہیں ہے بلکہ  
 اس کی جگہ ایک نیا تصور پیدا ہو گیا ہے جو پہلے تصور کی ضد ہے۔ میگل نے اس کی مثال یوں دی ہے:  
 وہ کہتا ہے کہ تم اس عام اخلاقی حکم پر غور کرو جو تمام مذاہب میں یکساں مشترک ہے یعنی غریبوں  
 کی امداد ہر قوی استطاعت پر واجب ہے۔ اب اگر اس حکم کی تعمیل میں پوری سرگرمی اور جوش کا  
 مظاہرہ کیا جائے اور ہر صاحب استطاعت شخص غریب کی امداد کرنے لگے تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ دنیا میں  
 کوئی غریب ہی نہ رہے گا۔ اس نوبت پر پہنچنے کے بعد غریبوں کی امداد کا تصور خود اپنی منطقی تکمیل کے  
 باعث باطل ہو جائے گا کیونکہ جب کوئی غریب ہی نہ رہے گا تو مدد کس کی کی جائے گی۔ یا مثلاً تحقیق  
 کو لیجیے کہ ماں کی شفقت کے بغیر بچہ کی شخصیت کا صحیح ارتقاء غیر ممکن ہے۔ یہ سچ ہے۔ لیکن ذرا غور تو کیجیے کہ  
 اگر شفقت مادی انتہا تک پہنچ جائے اور بچے کی ہر خواہش خواہ وہ جائز ہو یا ناجائز پوری کی جائے  
 لگے تو کیا اس کی شخصیت کا متوازن ارتقاء ہو سکے گا؟ کیا حقیقت نہیں ہے کہ ماں کی شفقت ایک حد  
 سے آگے بڑھنے کے بعد اپنی بے اعتدالی سے بچے کے اندر طرح طرح کے عیوب و نقائص پیدا کر دیتی ہے  
 اور زائد از ضرورت اور بجا شفقت کے مضر نتائج کا سد باب کرنے کے لیے بچہ پر عیب قائم رکھنے کی  
 ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے تاکہ ماں کی محبت کے ساتھ اسے ماں کا خوف بھی رکھے۔ اس طرح محبت خود  
 ہی اپنی ضد یعنی خوف پیدا کرتی ہے۔ غرض کہ جس تصور پر بھی پوری طرح غور و فکر کیا جائے گا یہ معلوم  
 ہو گا کہ ایک خاص نوبت پر پہنچنے کے بعد اس کی نفی ہو جاتی ہے۔ لیکن اس نفی سے ایک نیا اثبات پیدا  
 ہوتا ہے یعنی ایک ایسا تصور جو پہلے تصور کی ضد ہے۔ میگل اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ ہر تصور محدود



اور ناقص ہوتا ہے۔ اسی محدودیت و نقص کی وجہ سے وہ اپنی خد پیدا کرتا ہے جس سے اس کی نفی ہو  
 ہو جاتی ہے۔ اس نفی سے جو نیا تصور پیدا ہوتا ہے وہ سابق تصور کے برعکس کی نفی نہیں کرتا بلکہ صرف  
 اس کے ناقص پہلوؤں کی نفی کرتا ہے۔ پھر چونکہ نفی کے بعد پیدا ہونے والا تصور نفی شدہ تصور کے تعلق  
 سے معین ہوتا ہے اس لیے نئے تصور میں اس کی یاد باقی رہتی ہے اور یہ تصور پہلے سے زیادہ وسیع ہوتا  
 ہے۔ اس طرح اضافہ کی ترکیب سے ایک نئی وحدت پیدا ہوتی ہے جو دونوں سے وسیع تر ہوتی ہے  
 لیکن اس نئی وحدت پر پھر نفی کا عمل شروع ہوتا ہے یعنی یہ وسیع تر تصور اپنی ضد پیدا کرتا ہے اور  
 یہ سلسلہ یونہی جاری رہتا ہے۔

مثلاً تصور وجود کو لیجیے۔ اگر ہم خالص وجود کا تصور کریں تو فوراً ہی عدم کا تصور پیدا ہوتا ہے  
 کیونکہ خالص وجود جو تمام تعینات و شخصیات سے ممتاز ہو عدم کے برابر ہے لیکن ان دونوں تصورات  
 (یعنی وجود و عدم) کے بننے سے کون یا حدوث کا تصور حاصل ہوتا ہے کیونکہ ہونے کے عمل میں وجود  
 بھی ہے اور عدم بھی اس لیے کہ وہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف عبور کا نام ہے۔ یہ بین تھو  
 جو وجود و عدم کی ترکیب یافتہ وحدت ہے دونوں پر حاوی اور دونوں سے وسیع تر ہے۔

اسی سے سبکل نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عمل ارتقار میں بعد کے مدار پہلے مدار ج سے معین ہوتے  
 ہیں کیونکہ ہر مخالف تصور (یا ضد) جو وجود میں آتا ہے اپنے سے پہلے تصور کی نفی کرتا ہے، اور اسی  
 کے تعلق سے معین ہوتا ہے۔ پودے کے وجود میں آنے کے لیے تخم کا فنا ہو جانا لازمی ہے۔ لیکن تخم کا  
 تمام جوہر پودے کے اندر زیادہ ارتقار یا ذیہ شکل میں موجود رہتا ہے۔ رفتار عالم کے اس نظریہ میں سبکل  
 اپنے اس اعتقاد کو بیان کرنا چاہتا ہے کہ ہستی کی قیمتیں (Values) کبھی فنا نہیں ہوتی ہیں اپنی  
 متصوفانہ زبان میں وہ اس خیال کو یوں ظاہر کرتا ہے کہ روح عالم (World-Spirit) کے  
 حافظہ میں سب کچھ محفوظ رہتا ہے۔ فنا و فنا میں صرف خارجی صورت کی نفی ہوتی ہے۔ اصلی جوہر معدوم



نہیں ہوتا۔

ہیگل کا استدلال یہ ہے کہ جب کسی تصور کی نفی ہوتی ہے اور اس نفی کے بطن سے مثبت تصور پیدا ہوتا ہے تو یہ نیا تصور اس سابق تصور کے تمام پہلوؤں کی نفی نہیں کرتا ہے بلکہ صرف انہیں پہلوؤں کی جو ناقص ہیں۔ پہلے تصور میں جتنی صداقت تھی وہ اس نئے تصور میں باقی رہتی ہے۔ اس لیے نفی شدہ تصور کی اصلی قیمت ضائع ہونے نہیں پاتی۔ یہ سمجھیے کہ پہلے تصور میں جتنا میل یا کھوٹ تھا اس کو اس نئے تصور نے خارج کر دیا اور جو چیز اس کے اندر خالص تھی اسے اپنے اندر جذب کر لیا۔ اب اس نئے تصور کی نفی سے جو مثبت تصور پیدا ہوگا اس کے ساتھ بھی یہی عمل ہوگا۔ اسی لیے اس ارتقائی سلسلہ میں اصلی قیمت کی کوئی چیز نہیں ضائع ہوتی ہے بلکہ ہر تصور کا اصلی جوہر اور اس کی حقیقی قدر بالکل محفوظ رہتی ہے۔ ہیگل کے اس نظریہ کو ہم قیمتوں یا اقدار کے تحفظ (Conservation of values) کا نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ بنو ہیگل جنگ اضمحلال کو جس میں ہر تصور اپنی ضد پیدا کرتا ہے اور پھر اس ضد کی نفی سے ایک وسیع تر تصور حاصل ہوتا ہے جدلی عمل (Dialectical process) کا نام دیتا ہے۔

ہیگل کے نزدیک انسان کی پوری تاریخ اکی شکش اور جنگ اضمحلال سے عبارت ہے۔ گویا تاریخ ایک میدان جنگ ہے جس میں تصورات و افکار کا غلبہ ہوتا ہے۔ یہ تصورات و فکری میلانات ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اس ہم آہنگی سے ایک فکری وحدت یا کلیت وجود میں آتی ہے جو اس پورے دور پر عادی ہوتی ہے۔ اسی کا نام روح عصر (Spirit of the age) ہے جو ہر دور تاریخ میں زندگی کی ایک خاص کیفیت پیدا کر دیتی ہے اور اس دور کے اعمال و افکار کی صورت گیری کرتی ہے۔ یا یوں کہیے کہ ہر دور میں زندگی کے مختلف شعبوں میں جو میلانات رونما ہوتے ہیں ان کے اندر ایک مخفی وحدت کا اثر ملتا ہے۔ تمدن و مذہب، سیاست و معیشت، معاشرت و اخلاق، سب کے سب اسی وحدت فکری کے حامل اور روح عصر کے زیر فرمان ہوتے ہیں۔



پھر جب یہ عصری رُوح ارتقار کے ایک خاص درجہ پر پہنچ جاتی ہے اور تمدنی زندگی کے غالب اور کار فرما تصورات کا تارہ خوب چمک ایتنا ہے تو ان تصورات کا رد عمل شروع ہوتا ہے۔ زندگی کے ہر شعبہ میں ایک فکری بغاوت نمودار ہوتی ہے اور نئے نئے مخالف تصورات ظہور کرتے ہیں۔ کچھ زمانہ گزرنے کے بعد یہ باغی تصورات اس قدر زور و قوت حاصل کر لیتے ہیں کہ سابقہ تصورات کی حکمرانی ختم ہو جاتی ہے۔ ان مخالف تصورات کے اندر جو زندگی کے ہر شعبہ میں رونما ہوتے ہیں ایک مخفی ہم آہنگی پائی جاتی ہے جس سے ایک نئی کلیت یا وحدت وجود پذیر ہوتی ہے۔ یہاں سے تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ ایک نازہ عصری رُوح انکار و اعمال کی تشکیل کرنے لگتی ہے۔ یہ عصری رُوح دورِ مابقی کی عصری رُوح سے مختلف، مگر اُس سے وسیع تر، بلند تر اور زیادہ جامع ہوتی ہے کیونکہ اُس میں گذشتہ عصری رُوح کا جوہر کھنچ آتا ہے۔

جب اس نئے دور پر ایک مدت گزر جاتی ہے تو اس پر پھر یہی عمل شروع ہوتا ہے۔ مخالف افکار و تصورات زندگی کے ہر شعبہ میں نمودار ہونے لگتے ہیں۔ اور ایک مخالف عصری رُوح تشکیل پذیر ہو جاتی ہے جو سابقہ رُوح کی بندت و سیع تر ہوتی ہے عمل اور رد عمل کا یہ سلسلہ آغاز تا تاریخ سے اس وقت تک جاری رہے اور جاری رہے گا۔ کیونکہ انسان کا ذہنی ارتقار اسی جنگِ اضدادِ جہدِی عمل سے وابستہ ہے۔ اگر یہ جنگ نہ ہو تو زندگی میں جمود و سکون کی کیفیت پیدا ہو جائے اور انسانیت کا فائدہ آگے نہ بڑھ سکے۔

ہیگل کے نزدیک جہدِی عمل زندگی کی عین فطرت ہے۔ ایک مخفی طاقت ہے جو انسان کو رہ کر اس پر ابھارتی ہے اور انکار و تصورات کی دنیا میں وقفہ وقفہ سے نئے باغی پیدا کرتی ہے جو کچھ مدت کی جنگ و پیکار کے بعد مروجہ افکار کی قائم شدہ حکومت اُلٹ دیتے ہیں اور خود منہ بشاہی پر تکیں ہو جاتے ہیں۔ اس مخفی طاقت کو ہیگل رُوحِ عالم (World-Spirit) یا رُوحِ مطلق (Absolute Spirit) کہتا ہے۔



یعنی خدا کہتا ہے۔

روح مطلق ایسا کیوں کرتی ہے۔ ہیکل اس کی وجہ بتاتا ہے کہ اس عمل سے روح مطلق کو خود اپنی تکمیل ذات مقصود ہے کیونکہ جیسا اس سے قبل بتایا جا چکا ہے جدی عمل کی ایک خاصیت یہ ہے کہ ضداد کی جنگ پیکاری جو نیا تصور پیدا کرتا ہے وہ اپنے سے پہلے تصور سے زیادہ وسیع اور محیط ہوتا ہے۔ پھر جب اس نئے تصور کی لغی سے ایک مخالف تصور ظہور کرتا ہے تو اس میں اس نئے تصور سے بھی زیادہ وسعت و جامعیت ہوتی ہے جو پہلے تصور کی ضد تھا۔ اسی طرح تاریخ کی شاہ راہ پر چلنا آگے بڑھتے جاؤ گے ہر تصور کی جامعیت میں اضافہ ہونا جائے گا یہاں تک کہ ایک وقت یا آئے گا جب تصورات کا پورا نظام اتنا مکمل اور ہمہ گیر ہو جائے گا کہ اس میں مزید وسعت و اصلاح کی گنجائش نہ ہوگی۔ اس نوبت پر تصور مطلق اپنے درجہ کمال پر پہنچ جائے گا اور روح مطلق جو ہر تصور کی رگوں میں خون حیات بن کر دوڑتی ہے اپنا مدعا حاصل کرے گی یعنی اس کی ذات مکمل ہو جائے گی۔ اس لیے یہ ساری کشش اور پیکار حقیقت روح مطلق کی بے ثباتی اور اس جدوجہد کا نتیجہ ہے جو وہ اپنی تکمیل ذات کے لیے کر رہی ہے۔ ہر دور کا تمدن، اس کے علوم و فنون اور اس کے اخلاقی و مذہبی تصورات روح مطلق ہی کے مظاہر ہوتے ہیں۔ انسان اس ساری کشش میں محض ایک آلہ کار کی حیثیت کا کام کرتا ہے۔ اس کے مقاصد، اس کی ضروریات، اس کے تصورات و افکار سب کی تشکیل اور صورت بندی روح مطلق خود اپنی اغراض کی تکمیل کے لیے کرتی ہے۔ انسان خود محسوس کرتا ہے کہ وہ آزاد ہے اور جو کچھ کر رہا ہے اپنے مقاصد کے لیے کر رہا ہے۔ لیکن حقیقت کچھ اور ہے۔ انسان تو روح عالم کا ایک کھلوں یا ہی، ایک کٹھن پتلی جسے وہ جدھر چاہتی ہے گھا دیتی ہے۔ نہ اس کے افکار اپنے ہیں نہ اس کے ضروریات و مقاصد اپنے ہیں نہ تاریخ کی عظیم الم تریت ہتیاں روح مطلق کی بدرجہ اتم مظہر ہیں۔ بڑے آدمی روح عالم کے نمائندے ہوتے ہیں اور ان سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ روح مطلق کے احکام ہیں۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہیکل تاریخ کے تمام واقعات و حوادث میں

صرف انکار و تصورات کی قوت کا رفرما پاتا ہے۔ اس کے نزدیک عالم خارجی بذات خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اُس کی اہمیت صرف اتنی ہے کہ وہ روح مطلق کے سفراء تقار کے لئے نشان منزل کا کام دیتا ہے اس کی مثال ایک آئینہ کی ہے جس پر روح مطلق اپنے رخِ زیبا کا عکس ڈالتی ہوئی گزر جاتی ہے انسان کی حیثیت ایک معروض (Object) کی ہے جس پر یہ موضوع (Subject) یعنی تصور مطلق اپنا عمل کرتا ہے۔ انسان صرف انفعالی طور سے اس تصور کے عمل کو قبول کر سکتا ہے لیکن خود اس پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ روح مطلق جس رخِ چاہے انسان کو لے جاسکتی ہے، جس سانچے میں چاہے اسے ڈھال سکتی ہے، اور جس مقصد کے لئے چاہے اسے استعمال کر سکتی ہے۔ وہ خود کچھ نہیں ہے۔ جو کچھ ہے تصور مطلق یا روح عالم کا مظہر ہونے کی حیثیت سے ہے

+



## باب دوم

### مارکس تاریخ کا مادی نظریہ اور فلسفہ اشتراکیت

گذشتہ باب میں ہم نے ہیگل کے فلسفہ تاریخ اور اس کے نظریہ ارتقاء کو تفصیل و وضاحت کے ساتھ اس لئے بیان کیا ہے کہ مارکس نے اپنا پورا فلسفہ ہیگل کے نظریہ تضاد اور جدلی عمل (Dialectical process) پر تعمیر کیا تھا۔ اس لئے جب تک جدلی عمل اور جنگ تضاد کی حقیقت کو نہ سمجھ لیا جائے مارکس کے فلسفہ کا سمجھنا بہت دشوار ہے۔ مارکس نے ہیگل کے اس خیال سے اتفاق کیا کہ تاریخ کا سفر ارتقاء اور انسانی زندگی کے انقلابات جنگ تضاد کا براہ راست نتیجہ ہیں۔ زندگی کا کوئی نظام جب اپنے عروج کی انتہا کو پہنچ لیتا ہے تو اسی کے بطن سے بعض مخالف قوتیں نمودار ہو کر اس نظام کے خلاف کشمکش شروع کر دیتی ہیں۔ بالآخر ان نئی قوتوں اور پرانے نظام کی ترکیب سے ایک نیا نظام وجود میں آتا ہے جس میں پرانے نظام کے صالح اجزاء باقی رہتے ہیں اگرچہ انہیں دیگر اجزاء سے ممیز نہیں کیا جاسکتا۔ پھر جب یہ نیا نظام ایک خاص مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے تو اسی کے اندر سے اس کی ضد نمودار ہوتی ہے اور اس کے خلاف جگمگ کرتی ہے۔ اس کشمکش کے نتیجہ کے طور پر ایک اور نظام پیدا ہوتا ہے جو سابقہ نظام اور اس کی ضد سے ترکیب پاتا ہے۔ پرانا نظام مٹ جاتا ہے اور اس کی جگہ نئے نظام کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس نظام میں سابقہ نظام کا جوہر حیات موجود ہوتا ہے اس لئے یہ اس سے وسیع تر اور زیادہ جامع ہوتا ہے اس طرح زندگی ایک ارتقائی سلسلہ ہے جس میں ہر نیا دور اس معنی کے سابقہ دور سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے

✓ ۱  
 کہ اس میں گزشتہ اودار کی اعلیٰ خصوصیات، اُن کے صالح اجزاء وغیرہ کہ اُن کا جوہر بدستور محفوظ رہتا ہے۔ انسانی ارتقائیں قیمتوں کے تحفظ (conservation of values) کا مارکس بھی قائل ہے۔

یہاں تک تو مارکس ہیگل کی مبنیائی کرتا ہے لیکن اس کے بعد سے ان دونوں کی راہ الگ ہو جاتی ہے۔ مارکس نے جدلی عمل کی حقیقت کو تو لے لیا لیکن اس کو زندگی کے واقعات پر اس طرح منطبق کہا کہ ہیگل کا سارا فلسفہ تیس نہیں ہو گیا۔ ہیگل کے نزدیک اصدا کی جنگ تصورات کے میدانوں میں لڑی جاتی ہے۔ زندگی کے خارجی مظاہر کو اس سے کوئی واسطہ نہیں ہے اور اگر ہے تو صرف اتنا کہ اس میں جو فرق قہمند ہوتا ہے انسان اور اس کا خارجی ماحول اُسی فریق کا تابع ہو جاتا ہے۔ انسان کے تمدن، اس کی تہذیب و معاشرت اور اس کے معاشی نظام کی تبدیلیوں کا محرک اور اصلی سبب عالم افکار کی تبدیلیاں اور دنیائے تصور کے انقلابات ہیں جو جدلی عمل سے رونما ہوتے ہیں۔ انسانی زندگی کے تغیرات اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ تصور مطلق اپنے سفر ارتقاء کی کس منزل پر ہے جیسا جیسا یہ تصور اپنی شاہراہ سفر پر آگے بڑھتا جاتا ہے ویسے ہی زندگی اور تمدن کے جملہ مظاہر بھی ترقی کی منزلیں طے کرتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک انسانی تاریخ کی اصلی کار فرما قوت انکار و تہذیبات کا جدلی عمل ہے نہ کہ انسان خود یا اس کی زندگی اور تمدن کا کوئی مظہر۔

مارکس اس ساری فلسفہ آرائی کو الٹ دیتا ہے اُس کے نزدیک تاریخ کی رفتار میں جو چیز حقیقتاً موثر اور فیصلہ کن ہے وہ افکار کا جدلی عمل نہیں، بلکہ انسان کی خارجی زندگی کے انقلابات ہیں جو جدلی عمل سے پیدا ہوتے ہیں یہ عمل کیونکر واقع ہوتا ہے۔ مارکس کہتا ہے کہ تاریخ کے ہر دور میں زندگی کی اصلی بنیاد اُس دور کا معاشی نظام ہوتا ہے جس پر انسان کے اخلاقی اور مذہبی تصورات، اُس کے تمدن اور اُس کے تمام علوم و فنون کی بالائی عمارت قائم ہوتی ہے۔ ایک زمانہ تک یہ معاشی نظام



انسانی ضروریات و حاجات کی تکمیل کا کام بخوبی انجام دیتا رہتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد اسی نظام کے اندر سے اس کی مخالف قوتیں ظہور کرتی ہیں جو اس نظام کی تخریب و شکست کے درپے ہو جاتی ہیں۔ پھر ان دونوں کے مابین وہ کشمکش شروع ہوتی ہے جسے ہیگل نے جدلی عمل سے موسوم کیا ہے۔ اس کشمکش کے نتیجہ کے طور پر ایک نیا معاشی نظام وجود میں آتا ہے جو انسانی ضروریات کو بہتر طریقہ سے پورا کرتا ہے۔ یہ معاشی نظام پورے نظام پر غالب آجاتا ہے اور اپنے ساتھ اخلاقی تصورات، مذہبی افکار، طرز معاشرت اور تہذیب و تمدن کی ایک نئی دنیا لاتا ہے۔ اس طرح جدلی عمل کو فکر و تصور کے عالم سے نکال کر مارکس نے خارجی زندگی اور اس کی معاشی تنظیم پر چپان کر دیا۔ ہیگل کے نظریہ کے مطابق اولیت فکر کو حاصل ہے اور انسان کی مادی زندگی صرف روح مطلق کی رفتار پیمائی کرتی ہے برعکس مارکس نے انسان کی مادی زندگی کو غالب اور افکار و تخیلات کو اس کا تابع قرار دیا۔ ہیگل نے انسان کو تصورات کے جدلی عمل کا آلہ کار بنا دیا تھا۔ مارکس نے دعویٰ کیا کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے۔ مجرد تصورات کا بے جا کھلونا نہیں ہے۔ تاریخ کے میدان میں جو لڑائیاں لڑی جاتی ہیں وہ فکر و تصور کی دنیا میں نہیں بلکہ اسی دنیا میں ایک معاشی نظام اور اس کے مختلف نظام کے درمیان وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اخلاق و مذہب، علوم و فنون اور تمدن و معاشرت سب کے سب ابن الوقتوں کی طرح اپنے زمانہ کے غالب معاشی نظام کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں اور اسی کی زبان بولنے لگتے ہیں۔ ان کی حیثیت فخر متبعین followers کی ہے۔ اخلاقی اقدار (Moral values) بھی معاشی نظام کی تبدیلیوں کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں یہ سمجھ لینے کے بعد کہ مارکس نے ہیگل کے فلسفہ سے کیونکر استفادہ کیا اور پھر اسے الٹ کر کس طرح ایک دوسرا فلسفہ تعمیر کیا، اب ہم زیادہ تفصیل کے ساتھ مارکس کے معاشی افکار کا تجزیہ کریں گے جس سے معلوم ہو سکے گا کہ مارکس کا نیا فلسفہ ہیگل کے مابعد الطبیعیاتی نظریات سے کتنا مختلف اور انیسویں صدی کے اڈیت پسند یورپ کے لئے کیسا جان فزا اور تکلیف بخش تھا۔

مارکس کہتا ہے کہ انسان کو پہلی فکر یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی غذا اور ناگزیر ضروریات کی تکمیل کا سامان کرے کیونکہ بغیر غذا اور ان ضروریات کی تکمیل کے انسان اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا۔ لیکن غذا کی فراہمی اس وقت تک غیر ممکن ہے جب تک باہمی تعاون کی کوئی صورت نہ پیدا کی جائے، یعنی جب تک پیدائش دولت اور فراہمی غذا اسکے لئے ایک انسان دوسرے انسان سے تعلقات نہ پیدا کرے اور یہ تعلقات کم و بیش قانونی صورت نہ اختیار کر لیں۔ انسانوں کے باہمی تعلقات جب اس منزل پر پہنچ جاتے ہیں تو معاشرتی نظام وجود میں آتا ہے۔ معاشی ضروریات انسان کو مجبور کرتی ہیں کہ وہ آفریش دولت کی اجتماعی کوششوں میں تقسیم کار کے اصول پر کام کرے۔ یعنی جماعت کو مختلف طبقوں میں بانٹ دیا جائے اور ہر طبقہ کو ایک مخصوص کام (یعنی پیشہ) پر لگا دیا جائے۔ اس طرح وہ تقسیم طبقات (Class-divisions) عمل میں آتی ہے جس کی وجہ سے ہر طبقہ کا مفاد دوسرے سے جدا ہو جاتا ہے تقسیم کار کے ساتھ ہی اس کا بھی تصفیہ کرنا ہوتا ہے کہ اجتماعی کوششوں سے جو دولت حاصل ہو اُسے افراد معاشرہ کے درمیان کس طرح تقسیم کیا جائے یہ تقسیم بھی طبقہ داری بنیادوں پر عمل میں آتی ہے یعنی اجتماعی دولت میں سے کام باپیشہ کی اہمیت کے اعتبار سے ہر طبقہ کو اُس کا حصہ ملتا ہے اس طرح طبقاتی تقسیم کے ساتھ ایک نظام ملکیت (Property-system) بھی وجود میں آتا ہے جس کے مطابق افراد کے ملکیتی تعلقات (Property-relations) معین ہوتے ہیں۔ معاشرہ قانون جو بعض مملکت کا قانون بن جاتا ہے، طبقاتی تقسیم اور ملکیتی تعلقات کا محافظ ہوتا ہے یعنی کوئی فرد معاشرہ اُس ملکیتی نظام اور طبقہ داری تقسیم سے انحراف نہیں کر سکتا جو معاشرہ میں رائج ہو اس کا معاشرتی مرتبہ (social status) معین ہو چکا ہے۔ اگر وہ یہ کوشش کرے کہ معاشرہ کی طبقاتی لہ دولت سے معاشیات میں صرف روپیہ پیسہ ہی مراد نہیں بلکہ ہر وہ شے جو انسان کی کوئی ضرورت پوری کرے دولت کے مفہوم میں شامل ہے کرسی میز جوتے ٹوپی سے لے کر ہندو توپ بھی چیزیں بھی دولت کہی جاسکتی ہیں۔



تقسیم یا اس کے ملکیتی نظام کو بدل کر اپنی اپنے طبقہ کی حیثیت میں تبدیلی پیدا کرے تو قانون اس کو مجرم قرار دے گا۔ اس تمام قانونی اور سماجی تنظیم نیز اس طبقاتی تقسیم اور ملکیتی نظام کو جس سے افراد معاشرہ کا باہمی تعلق معین ہوتا ہے مارکس حالات پیداوار conditions of production کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ پھر وہ بتاتا ہے کہ حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں forces of production کے مابین ایک فطری مناسبت ہوتی ہے۔ یعنی پیداواری قوتیں جس منزل پر ہوتی ہیں حالات پیداوار بھی اسی منزل تک ترقی کر جاتے ہیں۔ لیکن جب کوئی معاشی نظام اپنی عمر پوری کر لیتا ہے تو اُس وقت اُس کے اندر سے بعض نئی پیداواری قوتیں ظہور کرتی ہیں جن سے حالات پیداوار مسدود نہیں کرتے۔ اس نوبت پر حالات پیداوار اور ان نئی پیداواری قوتوں میں تضاد شروع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حالات پیداوار ان قوتوں سے مطابقت نہیں رکھتے۔

پیداواری قوتوں سے مارکس وہ ایجادیں یا انکشافات مراد لیتا ہے جو فرینش دولت کے طریق کو بدل کر سماج کی معاشی تنظیم پر اثر ڈالتی ہیں مثلاً ایک زمانہ تک انسان کو یہ نہیں معلوم تھا کہ جانوروں سے باربرداری کا کام بھی لیا جاسکتا ہے، یا اُن سے زمین کی کاشت میں کوئی مدد مل سکتی ہے۔ یہ انکشاف کہ انسان اپنی معاشی سرگرمیوں میں جانوروں سے بھی کام لے سکتا ہے ایک نئی پیداواری قوت کا انکشاف تھا جس نے رائج الوقت طریق پیدائش میں اہم تغیرات پیدا کئے۔ ان تغیرات کے لازمی نتیجہ کے طور پر افراد معاشرہ کے ملکیتی تعلقات بھی متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ قانون کو بھی ان تبدیلیوں کے سامنے جھکنا پڑا۔ اسی طرح بھاپ سے کام لینے کا طریقہ بھی انسان کو نہ معلوم تھا لیکن جب بھاپ کی قوت کو صنعتی کارخانوں میں استعمال کیا جانے لگا تو یہ درحقیقت ایک نئی پیداواری قوت کا ظہور تھا کیونکہ اس کی وجہ سے صنعتی تنظیم میں انقلاب برپا ہو گیا اور انسانوں کے باہمی تعلقات بھی بدل گئے اسی طرح نئے آلات پیدائش (Instruments of production) کی دریافت بھی ایک پیداواری

وقت ہے یا اگر پرانے آلات پیدائش کو نئے طریقوں سے استعمال کیا جائے جس سے معاشی تنظیم متاثر ہو تو اسے بھی ایک نئی پیداواری قوت کا انکشاف کہا جائے گا۔

بہر حال مارکس کا نظریہ یہ ہے کہ ہر معاشی نظام حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں کی مصالحت اور ہم آہنگی کا مظہر ہوتا ہے۔ لیکن ایک وقت آتا ہے کہ معاشی نظام کے اندر سے بعض نئی پیداواری قوتیں ابھرتی ہیں یعنی نئے انکشافات کی وجہ سے آفرینش دولت کے طریقہ (forms & methods of production) بدلنے لگتے ہیں یا نئے آلات پیدائش منصفہ شہود پر آتے ہیں اور پیدائش دولت کے درجہ طریقوں میں انقلاب پیدا کر دیتے ہیں۔ اب حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں کے مابین وہ ہم آہنگی اور مطابقت معدوم ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے معاشی نظام متحکم بنیادوں پر قائم تھا۔ بلکہ حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں کے مابین ایک تضاد رونما ہوتا ہے۔ یہی وہ جدلی عمل ہے جس کے ذریعہ سے پرانا معاشی نظام برباد ہو جاتا ہے اور ایک نیا نظام اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ یہ پیداواری قوتیں اس بات کا مطالبہ کرتی ہیں کہ طبقاتی تقسیم کو نئی بنیادوں پر استوار کیا جائے اور ملکیتی نظام میں ان کے منہب تبدیلیاں عمل میں لائی جائیں۔

مارکس کہتا ہے کہ حالات پیداوار انہیئت مجموعی سوسائٹی کی تنظیم کا خاکہ بناتے ہیں۔ یہی وہ بنیاد ہوتی ہے جس پر ملکی قوانین اور سیاسی اداروں کی بالائی عمارت قائم ہوتی ہے۔ مادی زندگی کے حوارج و ضروریات ہر زمانہ میں آفرینش دولت کے مخصوص طریقے وجود میں لاتے ہیں۔ دولت پیدا کرنے کے یہ مخصوص طریقے اس دور کی ذہنی اور سیاسی زندگی کا ہیولی تیار کرتے ہیں۔ انسان کا طرز معاشرت اور طریق معیشت اس کے ذہن و شعور کے ارتقار سے نہیں معین ہوتا بلکہ اس کے برضات انسانی ذہن و شعور کی حالت اس کی معاشرت اور طرز معیشت کی آئینہ دار بلکہ انہیں کی مخلوق ہوتی ہے۔ پیداواری قوتیں حسیب ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ جاتی ہیں تو ان کا قیام اپنے زمانہ کے حالات پیداوار سے ہونے لگتا ہے۔



بالفاظ دیگر وہ اس ملکیتی نظام سے متصادم ہوتی ہیں جس کے اندر اب تک ان قوتوں کا فعل و ظهور ہو رہا تھا۔ اس نوبت پر حالات پیداوار جو ابھی تک پیداواری قوتوں سے سازگاری کر رہے تھے ان قوتوں کی راہ ترقی میں حائل اور ان کی سطوت رفتار کے لئے زنجیر یا ہو جاتے ہیں۔ اب معاشرتی انقلاب کا ایک دور شروع ہوتا ہے اور معاشی تنظیم اپنی سابقہ ہیئت بدل دیتی ہے۔ معاشی بنیاد کی تبدیلی کے ساتھ انکار و تصورات علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کی بالائی عمارت الٹ پڑتی ہے۔

اس انقلاب کے سمجھنے کے لئے دو چیزوں میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔ اولاً حالات پیداوار کی تبدیلیاں جو ایک مادی حقیقت رکھتی ہیں اور علوم طبعی کے حقائق کی مانند مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعہ ٹھیک ٹھیک ناپی تولی جاسکتی ہیں۔ دہیم وہ قانونی، مذہبی، سیاسی اور فنی تصورات جن کے ذریعہ سے لوگوں کو اس تصادم کا شعور ہوتا ہے اور جن کے نام پر لوگ تغیر و انقلاب کی یہ جنگ لڑتے ہیں (حالانکہ دراصل یہ جنگ ان تصورات کی نہیں بلکہ ایک معاشی نظام کی دوسرے معاشی نظام سے ہوتی ہے جو اسی نظام کے اندر سے ظاہر ہوتا ہے) جس طرح کسی انسان کو جانچنے کا صحیح طریقہ یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اُس کی رائے پر جو اُس نے اپنی بابت قائم کی ہے اُمتنا و صدقنا کہہ دیا جائے اسی طرح اُن مشاعر و احساسات سے کسی انقلاب کی ماہیت نہیں جانچی چاہئے جو اُس انقلاب نے ذہن انسانی میں پیدا کئے ہوں۔ اس کے برعکس اُن مشاعر و احساسات کی توجہ صرف اُس دور کے مادی حالات اور اُس تصادم سے ہو سکتی ہے جو اُس زمانہ کے حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں میں واقع ہوتا ہے۔

سوسائٹی کا کوئی نظام اُس وقت تک برباد نہیں ہو سکتا جب تک وہ تمام پیداواری قوتیں جو اس کی وسعت میں سما سکتی ہوں اپنی ترقی کے پورے عروج تک نہ پہنچ جائیں۔ اسی طرح کسی

دور کی پُرانی انکار رفتہ اور زوال آمادہ قوتیں اُس وقت تک نئی برتر قوتوں کے لئے جگہ خالی نہیں کریں جب تک کہ نئی قوتوں کے وجود میں آنے کے لئے جن مادی حالات و ضروریات کا ظہور شرط مقدم ہے ان کا بیج پرانی سوسائٹی کے نظام میں خوب اچھی طرح نشوونما نہ پا چکا ہو۔ نزع انسان کی تمدنی اور معاشرتی زندگی نے ترقی تک کوئی مسئلہ ایسا نہیں پیدا کیا جس کے حل کرنے سے خود انسان قاصر ہو۔ غور سے دیکھا جائے تو معاشرت و تمدن کا کوئی مسئلہ اُس وقت تک برسر وجود آتا ہی نہیں ہے جب تک وہ مادی حالات و شرائط اور دنیا یک از کم نمونہ پذیر نہ ہو جس پر اُس مسئلہ کا حل موقوف و منحصر ہے۔ ایشیائی، قدیمی، جاگیر داری اور موجودہ سرمایہ دارانہ نظامات پیدائش (Production) میں ہم انسانی معاشرت کو علی الترتیب چار ترقی پذیر ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام پیدائش سوسائٹی کا آخری نزاعی (Antagonistic) دور ہے۔ انفرادی زندگی سے اس نزاع (Antagonism) کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ یہ نزاع تو افراد کے معاشرتی اور عملی حالات سے پیدا ہوتی ہے لیکن وہ پیداواری قوتیں جو اس سوسائٹی کے اندر نشوونما پا رہی ہیں اپنے ساتھ اُن مادی حالات و شرائط کو بھی وجود میں لا رہی ہیں جن سے اس نزاع کا حل ممکن ہوگا۔ ان واقعات سے مد نظر موجودہ معاشرتی نظام تاریخ کے ایک اختتامی دور کا عبا رہے جس کے بعد انسان کی اصل تاریخی زندگی شروع ہوگی۔ اس سے پہلے جو کچھ تھا اُسے ماقبل تاریخ (Pre history) کی اندھیری رات سمجھو۔ موجودہ سرمایہ داری کے ختم ہوتے ہی صبح سداوت طلوع ہوگی اور انسانیت پہلی مرتبہ تاریخ کی شاہراہ پر گامزن ہوگی۔

یہہ ہے اگر کس کے معاشی فلسفہ کا ایک مجمل خاکہ۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ خاکہ تین بڑے موضوعات (Subjects) پر حاوی ہے۔ اولاً طبقاتی نزاع کا نظریہ۔ دوم فلسفہ تاریخ جسے تاریخ کے مادی تصور سے موسوم کیا جاتا ہے۔ سوم اگر کس کا نظریہ انکار۔ اب ہم ان تینوں پر علیحدہ علیحدہ



بحث کریں گے۔

طبقاتی نزاع | جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے مارکس کے نزدیک ہر معاشی نظام جب ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ جاتا ہے تو اس کے اندر سے بعض نئی پیداواری

class-struggle

قوتیں نمودار ہو کر اپنے زمانہ کے حالات پیداوار سے متصادم ہوتی ہیں اس تصادم کو مارکس معاشی نظام کا جدولہاں کہتا ہے نئی قوتیں اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ مروجہ معاشی نظام جس طبقاتی تقسیم پر مبنی ہے اسے بدل کر طبقوں کی تقسیم از سر نو عمل میں لائی جائے اور وہ ملکیتی نظام بھی بدل دیا جائے جو افراد معاشرہ کے ملکیتی تعلقات کو منضبط کرتا ہے یہ مطالبہ ان طبقوں پر سخت گراں گزرتا ہے جنہیں مروجہ معاشی تنظیم اور طبقاتی تقسیم میں دوسرے طبقوں سے زیادہ اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ مارکس کے نظریہ کے مطابق ہر معاشی نظام کی یہ خاصیت رہی ہے کہ اس کے اندر غلبہ و طاقت اور حاکمانہ اقتدار بعض طبقوں کے لئے مخصوص ہو جاتا ہے یہ طبقے آلات پیدا کش اور آفرینش دولت کے تمام وسائل پر قابض ہوتے ہیں اس لئے حقوق و اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں اجتماعی کوششوں سے جو دولت پیدا ہوتی ہے اس کا بیشتر حصہ انہیں کے قبضوں میں جاتا ہے۔ ان کی معاشی طاقت اتنی بے پناہ ہوتی ہے کہ حکومت اور قانون بھی انہیں کے اشارہ چشم و ابرو پر کام کرتے ہیں اور انہیں کے مفادات کی حفاظت کرتے ہیں۔ ان کا اقتدار اتنا مکمل ہوتا ہے کہ یہ دوسرے طبقوں کو اپنا دست نگر اور غلام بنانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں اور انہیں اپنے اغراض کا آلہ کار بنا کر ان کی محنت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس طرح ہر معاشرہ میں ناجائز انتفاع کرنے والوں (Exploiters) کا ایک طبقہ موجود ہوتا ہے جو دوسروں کے خون گرم سے اپنے لئے سامان عیش مہیا کرتا ہے۔ اسی لئے جب کسی معاشی نظام کے اندر نئی پیداواری قوتیں ابھرتی ہیں اور مروجہ طبقاتی تقسیم کی بنیادوں کو ہلا ڈالتی ہیں تو یہ طبقے ان قوتوں کو مٹانے میں ایڑی چوٹی کا زور

لگادیتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ قوتیں اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائیں تو ان کے اقتدار اور حکومت کا بھی خاتمہ ہو جائے۔ دوسری طرف معاشرہ کے وہ مظلوم طبقات ہوتے ہیں جن کو پیٹ بھر کر کھانا اور تن بھر کپڑا بھی مشکل میسر آتا ہے جو زندگی کی ساری آسائشوں سے محروم غالب طبقہ کی غلامی اور چاکری میں اپنے دن گزارا کرتے ہیں۔ یہ لوگ نئی پیداواری قوتوں کو خوش آمدید کہتے ہیں کیونکہ ان قوتوں کی کامیابی کے ساتھ انہیں اپنی بہتری کی امیدیں اور توقعات والبتہ نظر آتی ہیں۔ اس طرح غالب و مغلوب اور ظالم و مظلوم کی وہ کشمکش شروع ہو جاتی ہے۔ جسے مارکس طبقائی نزاع کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اس کشمکش میں غالب معاشی طبقہ مروجہ معاشی نظام کا حامی اور رائج الوقت ملکیتی نظام Property system کا نمائندہ ہوتا ہے۔ یعنی وہ حالات پیداوار کو جیسے کچھ وہ ہوتے ہیں۔ برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ اس کے برخلاف مظلوم طبقہ مروجہ معاشی نظام کی سختیوں سے نالاں ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کی جدوجہد اور کشمکش نئی پیداواری قوتوں کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ طبقہ مروجہ طبقائی تقسیم اور ملکیتی تعلقات کو یکدم مٹا دینا چاہتے ہیں۔ پس طبقائی نزاع حالات پیداوار اور نئی پیداواری قوتوں کے تصادم کا خارجی مظہر ہے۔

ظالم و مظلوم کی یہ کشمکش اسی طرح جاری رہتی ہے یہاں تک کہ سوسائٹی کے اور تمام طبقات اس پر عبور ہو جاتے ہیں کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اپنی قسمت والبتہ کر دیں۔ جب یہ کشمکش اس نوبت پر پہنچ جاتی ہے تو بالآخر مظلوم طبقہ کو فتح ہوتی ہے اور وہ آفرینش دولت کے آلات و وسائل پر قابض ہو جاتا ہے۔ اس مظلوم طبقہ کی فتح درحقیقت ان نئی قوتوں کی فتح ہوتی ہے جو معاشی نظام کے اندر سے نمودار ہوئی تھیں۔ کیونکہ یہ طبقہ انہیں انقلاب آفرین قوتوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ مظلوموں کی فتح کے ساتھ معاشی نظام بدلنے لگتا ہے اور طبقائی تقسیم ایک نئی بنیاد پر استوار ہوتی ہے۔ وہ پیداواری قوتیں جو اب تک حالات پیداوار کے خلاف کشمکش میں مبتلا تھیں مروجہ معاشی



کی ہیئت و فطرت کو یکسر متغیر کر دیتی ہیں حالات پیداوار میں بھی تبدیلیاں ہوتی ہیں یعنی وہ سابقہ قانونی اور ملکیتی نظام جو افراد معاشرہ کے باہمی تعلقات کو معین کرتا تھا اب بالکل شکست ہو جاتا ہے اور ایک ایسا نظام اس کی جگہ لیتا ہے جو فاتح قوتوں سے سازگاری کر سکتا ہو اس منزل پر پیداواری قوتوں اور حالات پیداوار میں کامل ہم آہنگی اور مطابقت پیدا ہو جاتی ہے معاشی نظام کی تبدیلی کے سابقہ قانون، سیاست، مذہب و اخلاق غرضکہ تمدنی زندگی کے جملہ مظاہر میں ایک انقلاب برپا ہو جاتا ہے کیونکہ یہ سب مظاہر نئے معاشی نظام سے ہم آہنگ ہونا چاہتے ہیں۔ اس نئے معاشی نظام سے انسان کی مادی ضروریات بہتر طریقہ پر پوری ہوتی ہیں لیکن ایک خاص مدت گزرنے کے بعد جب یہ نیا معاشی نظام اپنی تکمیل کو پہنچ لیتا ہے تو اس پر بھی وہی جدلی عمل شروع ہوتا ہے یعنی بعض نئی پیداواری قوتیں اس کے لطن سے ابھرتی اور حالات پیداوار سے کشمکش کرتی ہیں۔ ظالم و مظلوم کی جنگ یعنی طبقاتی نزاع کے آثار پھر نمودار ہونے لگتے ہیں۔ اور بالآخر اس معاشی نظام پر بھی تباہی اور موت چھا جاتی ہے اور دوسرا نظام اس کی جگہ لے لیتا ہے۔

مارکس کہتا ہے کہ تاریخ کے عظیم الشان واقعات و حوادث اور بڑے بڑے سیاسی انقلابات کی تہ میں دراصل طبقہ داری نزاع ہی کام کرتی ہے۔ ہر زمانہ میں ایک طبقہ راجع الوقت معاشی نظام میں قوت و اقتدار کا مالک اور آفرینش دولت کے آلات و وسائل پر قابض ہو جاتا ہے۔ دوسرے تمام طبقہ اس کے اغراض و مقاصد کی تکمیل کا وسیلہ بن جاتے ہیں۔ بالآخر انہیں مظلوم طبقوں میں سے ایک طبقہ ناجائز فائدہ اٹھانے والوں کو شکست دے کر ان کی طاقت کو نابود کر ڈالتا ہے۔ اور خود پیداواری دولت کے آلات و وسائل پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ طبقہ جنگ کھلم کھلا معاشی اغراض و مقاصد ہی کے لئے لڑتی جائے۔ بلکہ اکثر اوقات اس میں معاشی اغراض و مقاصد کا نام تک فرماواں پر نہیں آتا اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ ساری لڑائی مذہبی یا سیاسی اصول

کی خاطر لڑی جا رہی ہے۔ مقابل جماعتوں کو معاشی اغراض کا احساس تک نہیں ہوتا۔ ہر جماعت یہ سمجھتی ہے کہ وہ اپنے مذہب اور سیاسی نظام کے بقا کے لئے مصروف پیکار ہے۔ اس کے باوجود یہی ہوتا ہے کہ اس جنگ کے پس پشت معاشی اغراض و محرکات کارفرما ہوتے ہیں۔ اگر کوئی نفسیات دال مقابل جماعتوں کی تحت شعوری سطح تک پہنچ کر دیکھے تو یہ راز افشا ہو جائے گا کہ اس کشمکش کے حقیقی اسباب پر مذہبی، اخلاقی یا سیاسی تصورات نے پردہ ڈال رکھا ہے ورنہ اصل حقیقت کے اعتبار سے اس کی پوری ذمہ داری معاشی اغراض کی تاموافقت اور مادی مفادات کے تصادم پر ہے۔

تاریخ کے ابتدائی دور میں انسانی معاشرہ غلامی کے نظام پر تعمیر ہوا تھا۔ اس نظام کے وجود میں آنے کا حقیقی سبب کیا تھا؟ غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ اس زمانہ میں انسان کی مادی ضروریات کی تکمیل کے لئے غلامی کا رواج از بس ضروری مصلحہ غلام اور آقا کی تقسیم دراصل کام اور محنت کی تقسیم تھی۔ اخلاقی تصورات سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔ یہ تقسیم معاشی تقاضوں سے وجود میں آئی۔ اگر انسان چاہتا بھی تو وہ اُس دور تا سچ نہیں رسم غلامی کو نہ مٹا سکتا۔ کیونکہ جن معاشی قوتوں کے عمل نے اس رسم کو پیدا کیا تھا وہ اس کے بس کی نہیں تھیں۔ اگر غلامی کا رواج نہ ہوتا تو دولت کی پیدائش اور وسائل دولت کے استعمال کا پورا نظام تباہ ہو جاتا یہی وجہ تھی کہ غلامی انسان کی معاشرتی زندگی کا ایک ضروری جزو بن گئی۔ اس معاشی نظام میں آقاؤں کا طبقہ غالب اور غلاموں کا طبقہ مغلوب تھا۔ ایک مدت تک یہ نظام انسانی ضروریات کا کفیل رہا۔ لیکن ایک وقت آیا کہ آلات پیدائش کی ترقی اور نئے وسائل پیدائش کی دریافت کے ساتھ اس نظام کے اندر سے بعض ایسی قوتیں نمودار ہوئیں جو حالات پیداوار یعنی مروجہ ملکیتی نظام سے مسامتہ نہیں کرتی تھیں۔ نتیجہ یہ نظام برباد ہو گیا اور قرون وسطیٰ کے جاگیر داری نظام نے اس کی جگہ لے لی جس میں ایک طرف اُمراء، جاگیرداروں اور بڑے بڑے



زمینداروں کا طبقہ تھا اور دوسری طرف چھوٹے چھوٹے کسان اور کاشتکار تھے۔ قرون وسطیٰ کی پوری تاریخ ان طبقوں کی باہمی کشمکش کی ایک داستان ہے۔ سولہویں صدی عیسویں میں جب جہاز رانی کو ترقی ہوئی، قطب نما کی ایجاد نے ملکوں کے درمیان سفر اور تجارت کی سہولتیں پیدا کر دیں، تو تاجروں اور صنایعوں کا ایک نیا طبقہ وجود میں آیا۔ چونکہ قرون وسطیٰ (Middle ages) کے جاگیر داری نظام میں امراء اور جاگیر دار پیداؤں کی دولت کے حاملہ آلات و وسائل پر قابض تھے اس لئے انہوں نے اس نئے طبقہ کے ظہور کو اپنے لئے مہلک خیال کیا۔ کیونکہ یہ نیا طبقہ ان معاشی قوتوں کا نمائندہ تھا جو جاگیر داری نظام کے اندر سیاسی نظام کی مخالفت میں پیدا ہوئی تھیں اور درجہ ملکیتی تعلقات اور طبقاتی تقسیم کی دشمن تھیں۔ درجہ نظام کے نمائندے یعنی امراء جاگیر دار اور زمیندار اس نظام کے تحفظ کے لئے اپنا سب کچھ قربان کرنے کو تیار تھے کیونکہ ان کا اقتدار ان کی خوشحالی اور ان کا معاشرتی مرتبہ اسی نظام کے وجود سے وابستہ تھا۔ تاجروں اور صنایعوں کے یہ لوگ مخالف تھے اور چونکہ حکومت کی باگ ڈور انہیں کے ہاتھوں میں تھی اس لئے وہ ان نئے طبقوں کی آزادی عمل پر طرح طرح کی بندشیں عائد کرتے تھے اور ان کے مطالبات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ ایک مدت تک نئی قوتوں کے نمائندوں (یعنی تاجروں اور صنایعوں) اور درجہ نظام کے حامیوں کے باہمی کشمکش ہوتی رہی۔ انقلاب فرانس میں ان دونوں کی آخری ٹکڑی ہوئی اور جاگیر داری نظام ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا۔ جمہوریت پسندوں کا خیال ہے کہ انقلاب فرانس شاہ پرستی کے قدیم اصول اور جمہوریت کے نئے اصولوں کا معرکہ تھا۔ لیکن مارکس اور اس کے حامیوں کا کہنا یہ ہے کہ یہ انقلاب اس کشمکش اور نزاع کی آخری منزل تھی جو پرانے نظام جاگیر داری کے نمائندوں اور نئی قوتوں کے نمائندوں (یعنی صنایعوں اور تاجروں کے طبقہ اور زمینداروں، امراء اور جاگیر داروں کے مابین ایک مدت سے چلی آرہی تھی۔ بہر حال اس ہولناک تصادم کے بعد نظام جاگیر داری کا خاتمہ

ہو گیا۔ تاجروں اور صنعتوں کو فتح ہوئی اس طرح سرمایہ داری کا موجودہ نظام پیدا ہوا۔

انگلستان کی تاریخ میں بھی یہ طبقاتی کشمکش بہت نمایاں ہے۔ امریکہ کی دریافت کے بعد سے انگلستان کی معاشی زندگی میں تاجروں اور صنعتوں کا طبقہ روز بروز قوت پکڑ رہا تھا مگر چونکہ رائج الوقت نظام میں غلبہ و اقتدار کا مقام جاگیرداروں اور زمینداروں کو حاصل تھا اور پارلیمنٹ پر بھی ان کا اثر غالب تھا اس لئے حکومت کے جملہ قوانین اسی طبقہ کے معاشی مفاد کا تحفظ کر رہے تھے اور تاجروں اور صنعتوں کی راہ ترقی میں حائل تھے۔ یہ لوگ چیخ بکا کر کہتے ہیں لیکن حکومت کی بارگاہ میں کوئی شہزادی نہ ہو سکی کیونکہ حکومت تو ان کے مخالفین یعنی جاگیرداروں اور زمینداروں کے ہاتھ میں تھی۔ دو صدیوں تک صنعتیں اور تجارت کا نیا طبقہ مروجہ قوانین کو بدلنے کی بے سود کوشش کرتا رہا۔ بالآخر اٹھارھویں بلکہ انیسویں صدی میں جا کر اس مقصد میں پوری طرح کامیابی حاصل ہوئی۔ غلہ کے قوانین کی منسوخ (Abolition of corn laws) اس طبقہ کی فیصلہ کن فتح تھی۔ جب زمینداروں اور جاگیرداروں کو اس معاشی کشمکش میں شکست ہوئی تو پارلیمنٹ پر بھی ان کا اقتدار و اثر کمزور پڑ گیا اور حق انتخاب کی توسیع نے سرمایہ دار طبقہ کو پارلیمنٹ میں بارسوخ بنادیا۔ اس طرح سے رفتہ رفتہ حکومت کے پورے نظام پر سرمایہ داروں کے نئے طبقہ نے اپنا قبضہ جمایا۔ معاشرہ کی طبقاتی تقسیم بھی نئے اصولوں پر عمل میں آئی اور پرانے عیسائی نظام کی جگہ ایک نیا نظام غالب آ گیا۔ انیسویں صدی میں سرمایہ داری کا موجودہ نظام اپنے عروج کی انتہا کو پہنچ چکا تھا اور یورپ کے اکثر ممالک میں سیاسی اور معاشرتی اقتدار کی باگ ڈور صنعتوں اور تاجروں یعنی سرمایہ دار طبقہ کے ہاتھ میں آ گئی تھی۔ لیکن جس طرح ہر دوسرے معاشی نظام کے اندر سے اس کی مخالفت قوتیں نمودار ہوتی رہی ہیں اسی طرح نظام سرمایہ داری کے اندر سے بھی اس نظام کو تباہ کرنے والی قوتیں ظہور کرنے لگی ہیں۔ چنانچہ پروتاریہ (Proletariat) یعنی مزدوروں کا طبقہ انہیں تازہ قوتوں



کا نمائندہ ہے جو سرمایہ داری کو بالآخر مٹا کر رکھیں گی۔ سرمایہ داروں اور مزدوروں کی کشمکش کو شروع ہوئے بہت عرصہ گزر چکا ہے اور وہ وقت چل دی ہی آنے والا ہے جب یہ جدلی عمل Dialectical process اپنی منطقی تکمیل کو پہنچ جائے گا یعنی مزدوروں کو سرمایہ داروں پر فتح حاصل ہوگی اور نظام سرمایہ داری اپنے تمام اخلاقی، سیاسی، تہذیبی اور فنی تصورات کے ساتھ دنیا سے حرف غلط کی طرح مٹ جائے گا۔ اشتراکیت کا دور دورہ ہو گا۔ انکار و تصورات کی ایک نئی دنیا تعمیر ہوگی اور نئے معاشرتی اور اخلاقی اقدار پیدا ہوں گے جو اشتراکی نظام سے بالکل ہم آہنگ ہوں گے۔

مارکس نے اپنے زمانہ یعنی انیسویں صدی کی سوسائٹی کو دو بڑے طبقوں میں تقسیم کیا ہے ایک فائدہ اٹھانے والوں (Exploiters) کا وہ طبقہ جو پیدائش دولت کے جملہ آلات و وسائل پر قابض ہے۔ یہ سرمایہ داروں کا طبقہ ہے۔ اس طبقہ میں مارکس ان لوگوں کو بھی شامل کرتا ہے جو اگرچہ خود سرمایہ دار نہیں ہیں لیکن معاشرتی حیثیت سے سرمایہ داروں کے ہم رتبہ ہیں اور ان کا مفاد سرمایہ داری نظام سے وابستہ ہے۔ مثلاً بڑی بڑی تنخواہیں پانے والے ملازمین، سرکاری عہدہ دار اہل قلم اور مصنفین کا وہ گروہ جو اپنے قلم کے زور سے اچھی خاصی دولت پیدا کر لیتا ہے اور زمینداروں اور جاگیرداروں کا وہ بچا کچھا طبقہ جس کا کچھ حصہ سرمایہ داروں کے نئے طبقہ میں جذب ہو گیا ہے اور لقیہ حصہ سرمایہ داروں سے مصالحت کرنے پر مجبور اور ان کے معاشی مفاد کا تابع ہے۔ صنعتی ماہرین (Industrial experts) اور منتظمین (Entrepreneurs) اور ان تمام ملازمین صنعت کو بھی جن کی خوشحالی اور ترقی سرمایہ داری نظام کے دامن سے بندھی ہوئی ہے مارکس سرمایہ دار طبقہ ہی میں شامل سمجھتا ہے۔ ان سب جماعتوں اور گروہوں کو مجموعی حیثیت سے مارکس "بورژوا" کا لقب دیتا ہے جو اشتراکیت کی شریعت میں ظالم کے مترادف ہے۔ اس کے مقابلہ میں مزدوروں اور مزدوری پیشہ کاشتکاروں کی وہ کثیر التعداد جماعت ہے جسے اجتماعی دولت

میں سے صرف اتنا حصہ مل جاتا ہے کہ وہ بمشکل اپنی ضروریات پوری کر سکے۔ یہ پروتاریہ "کا طبقہ ہے۔  
نظام سرمایہ داری میں سائے فوائد اور ساری سہولتیں ہورہا کو حاصل ہیں۔ جانفشانی اور محنت صرف پروتاریہ  
کے حصہ میں آئی ہے۔

قدر زائد کے نظریہ میں مارکس نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ سرمایہ دار جماعت مزدور دل سے کس  
طرح ناجائز فائدہ اٹھاتی ہے۔ مزدور کے پاس اس کے جسم و جان کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے۔ محنت  
ہی اس کا سرمایہ معیشت ہے۔ نہ وہ خام پیداوار کا مالک ہے اور نہ اس کے پاس وہ آلات ہیں جن سے  
اس پیداوار کو کام میں لایا جاسکے۔ کیونکہ معاشی نظام اور صنعتی تنظیم میں جب سے پیچیدہ مشینوں کا استعمال  
شروع ہوا مزدور کے آلات داؤدار بیکار ہو گئے۔ وہ گراں قیمت آلات اور مشینوں کی خریداری کا بار نہیں  
اٹھا سکتا۔ محض اجرت کے حصول پر قانع ہونا پڑتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت کی علیحدگی عمل  
میں آئی جو سرمایہ داری کا امتیازی وصف ہے۔ اسی وجہ سے ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جو بغیر محنت  
کئے ہوئے محض اپنے سرمایہ کے بل پر زندگی بسر کرتا ہے، اور ساری معاشی زندگی پر بالادست ہے۔  
سرمایہ دار اپنے سرمایہ سے خام پیداوار بھی فراہم کر لیتا ہے اور ان آلات اور مشینوں پر بھی قابض ہے  
جن کے ذریعہ سے خام پیداوار صنعتی پیداوار میں تبدیل ہوتی ہے۔ اس لئے مزدور اس کے بس میں ہے۔  
وہ جس قیمت پر چاہتا ہے مزدور کی محنت خرید لیتا ہے۔ مثال کے طور پر مارکس کہتا ہے کہ فرض کیجئے ایک  
مزدور ایک روپیہ روزانہ کے معاوضہ پر روزانہ آٹھ گھنٹے کام کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے اور اس طرح  
اپنی محنت کو ایک روپیہ روزانہ میں سرمایہ دار کے ہاتھ بیچ دیتا ہے۔ مارکس سوال کرتا ہے کہ اجرت  
کی یہ شرح کس طرح معین ہوئی؟ کیا واقعی آٹھ گھنٹے کی محنت ایک روپیہ قیمت رکھتی ہے؟ پھر خود  
ہی جواب دیتا ہے کہ یہ اجرت محنت کی حقیقی قیمت کے لحاظ سے نہیں متعین ہوئی ہے۔ جو چیز اس  
اجرت کے تعین میں فیصلہ کن تھی وہ مزدور کی بے چارگی اور فائدہ کشی کا وہ خوف تھا جو اسے ہر



وقت پریشان اور فکر مند رکھتا ہے۔ سرمایہ دار مزدور کے مقابلہ میں بہت طاقتور ہے کیونکہ مزدور کو اگر کچھ عرصہ تک اجرت نہ ملے تو وہ بھوکا مر جائے گا۔ لیکن سرمایہ دار کا کارخانہ اگر کچھ دنوں کام نہ کرے تو اسے کوئی فوری تکلیف نہیں محسوس ہوگی اور یوں بھی وہ اس نقصان کو بآسانی پورا کر سکتا ہے۔ بہر حال مزدور پیٹ کا مارا ہوتا ہے۔ اسے معاش کی سخت حاجت ہوتی ہے۔ سو چنتا ہے کہ کسی طرح اپنا اور اپنے متعلقین کا پیٹ پل جائے خواہ قیمت کچھ ہی ادا کر فی پڑے۔ اگر وہ شرح اجرت اس غرض سے بڑھانے کی کوشش کرتا ہے کہ پیٹ پالنے کے علاوہ اسے زندگی کی کچھ آرائشیں بھی میسر آجائیں تو اجرت کے تصفیہ میں دن لگتے ہیں اور وعدہ اپنے تقاضوں میں بے رحم واقع ہوتا ہے، وہ تعویق اور التوا کو برداشت نہیں کرتا۔ پھر یہ اندیشہ بھی سوبان روح بنارہتا ہے کہ مبادا دوسرے مزدور جنہیں فکر معیشت نے اسی کی طرح تنگ کر رکھا ہے، سرمایہ دار کی مجوزہ شرح اجرت قبول کر لیں اور وہ محروم رہ جائے۔ غرض کہ اس کی مجبوری کا عالم یہ ہوتا ہے کہ بغیر اس بات کا خیال کئے ہوئے کہ آٹھ گھنٹے روزانہ محنت کی حقیقی قیمت کیا ہوگی، اسے سرمایہ دار کی مجوزہ شرح اجرت قبول کر لینی پڑتی ہے کیونکہ اس طرح کم از کم اسے باقی سے تو نجات مل جاتی ہے۔

اس تشریح کے بعد مارکس کہتا ہے کہ اگر غور کرو تو معلوم ہوگا کہ دراصل آٹھ گھنٹے کی نہیں بلکہ صرف چار گھنٹے یا دو گھنٹے کی محنت ایک روپیہ کے مساوی قیمت رکھتی ہے۔ یعنی دوا چار گھنٹے میں مزدور اس معاوضہ کے برابر کام کر لیتا ہے جو سرمایہ دار اسے دے رہا ہے۔ بقیہ چار یا چھ گھنٹے جیسی صورت بھی ہو، مزدور جو محنت کرتا ہے وہ اس محنت سے زیادہ ہے جو وہ اپنی اجرت کے حصول کے لئے صرف کرتا ہے۔ اس زیادہ محنت سے مزدور کو کوئی نفع نہیں حاصل ہوتا بلکہ اس کا سارا نفع سرمایہ دار کو ملتا ہے۔ اسی نفع کو مارکس قدیم زائد (surplus value) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یہی زائد قدر ہے جس سے سرمایہ دار غریب مزدوروں کو لوٹتے ہیں۔ یہ استحصال صرف اس وجہ سے ممکن ہے کہ مزدور

دائرہ آلات پیداوار کے مالک ہیں اور نہ مسائل دولت پر قابض ہیں۔ نظام سرمایہ داری کی یہی خصوصیت ہے جس پر مارکس نے بہت زور دیا ہے، یعنی اس نظام میں سرمایہ اور محنت کی علیحدگی بالکل مکمل ہے اور مزدور طبقہ آلات اور وسائل پیداوار کی ملکیت سے بالکل محروم ہے۔ جاگیر داری نظام (feudal system) میں یہ بات نہ تھی۔ اس کے تحت صنایع اپنے آلات کے خود مالک ہوتے تھے اور تھوڑا بہت سرمایہ بھی رکھتے تھے۔ اس کے برخلاف نظام سرمایہ داری کی فطرت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ اس میں مزدور طبقہ سرمایہ اور آلات کی ملکیت سے بالکل محروم رہتا ہے۔ اور صرف اپنی محنت کو بیچ کر زندگی بسر کر سکتا ہے۔ مارکس کا خیال تھا کہ سرمایہ اور محنت کی یہ تفریق روز بروز بڑھتی جائے گی یعنی جیسا ہی زمانہ گزے گا سرمایہ کی مقدار میں اضافہ ہوگا لیکن اس کی ملکیت اور زیادہ محدود ہوتی جائے گی یہاں تک کہ بالآخر ہر قوم کا پورا سرمایہ صرف چند افراد کے ہاتھوں میں جمع ہو جائے گا اور متوسط طبقہ میں جو تھوڑی بہت خوشحالی اب نظر آ رہی ہے اس کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔

سرمایہ کے اس رجحان کو کہ وہ قوم یا جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم و منتشر ہونے کے بجائے سمٹ سمٹ کر ایک مختصر گروہ کے پاس جمع ہو جاتا ہے اور پھر اس مختصر گروہ کی تعداد بھی گھٹتی ہی رہتی ہے، معاشیات کی اصطلاح میں سرمایہ کا تمرکز (Concentration of Capital) کہا جاتا ہے۔ مارکس کے خیال میں یہ رجحان روز بروز بڑھتا ہے گا۔ غریبوں اور مزدوروں کی نفاکت بھی اسی کے ساتھ ترقی کرتی جائے گی۔ سرمایہ داروں کی جماعت محدود سے محدود تر اور پروڈتاریہ کی تعداد کثیر سے کثیر تر ہوتی ہے گی۔ متوسط طبقے جو اس وقت سرمایہ داروں اور مزدوروں یعنی بورژوازیہ اور پروڈتاریہ کے درمیان اپنی انفرادیت برقرار رکھے ہوئے ہیں، رفتہ رفتہ پروڈتاریہ میں جذب ہو جائیں گے کیونکہ مذکورہ بالا رجحان کے مطابق قوم کے بڑھتے ہوئے سرمایہ میں ان کا حصہ روز بروز کم ہوتا جائے گا۔ اس درمیانی طبقہ کا نام مارکس نے چھوٹا بورژوازیہ (Petit-Bourgeoisie) رکھا ہے۔ یہ طبقہ چھوٹے چھوٹے کاروبار



اپنی آپ زمین رکھنے والے کسانوں اور معمولی تنخواہ پانے والے سرکاری ملازمین پر مشتمل ہے۔ مارکس کا خیال تھا کہ یہ لوگ ابھی بورژوا طبقہ سے اس لئے چپٹے ہوئے ہیں کہ انہیں ترقی اور فارغ البالی کے امکانات زیادہ نظر آتے ہیں۔ لیکن بہت جلد انہیں معلوم ہو جائے گا کہ ان کی امیدیں غلط اور ان کے توقعات باطل ہیں۔ یہ لوگ بھی کچھ عرصہ کے بعد پرولتاریہ میں جذب ہو جائیں گے کیونکہ سرمایہ کا فطری رجحان یہ ہے کہ وہ پھیلنے کے بجائے سکڑتا ہے۔ سرمایہ کی مقدار جیسی جیسی بڑھتی جائے گی اس کا پھیلاؤ کم ہوتا جائے گا۔ یہاں تک کہ ہر ملک کا سرمایہ اس ملک کی ایک قلیل تعداد سرمایہ دار جماعت کے ہاتھوں میں جمع ہو جائے گا۔ جب صورت حال یہ ہوگی تو اس درمیانی جماعت یعنی چھوٹے بورژوا کے لئے ناممکن ہو جائے گا کہ وہ مزدور اور سرمایہ دار کی کشمکش سے اپنے آپ کو علیحدہ رکھ سکے۔ حالات و اسباب کے تقاضے سے اور سرمایہ کے فطری رجحان کے نتیجے کے طور پر یہ گروہ مزدوروں کا ساتھ دینے پر مجبور ہوگا کیونکہ ایک خوش آئند مستقبل کے جو دلفریب امکانات اُسے اس وقت نظر آ رہے ہیں وہ ایک بے حقیقت طلسم ثابت ہوں گے۔ تب پرولتاریہ کی تعداد اور قوت میں بدرجہا زیادہ اضافہ ہو جائے گا اور اس کی موجودگی بے چارگی طاقت کے ایک عظیم الشان اجتماع سے بدل جائے گی۔ میدان میں صرف دو تجارتی حریف رہ جائیں گے۔ یعنی بورژوا اور پرولتاریہ۔ سرمایہ داروں کی یہ آخری سانس ہوگی اور پرولتاریہ کا یہ عہد شباب ہوگا۔ اس کا انجام سرمایہ داروں کی تباہی اور اشتراکی حکومت کا قیام ہے۔

مارکس کے نظریہ کے مطابق اشتراکی حکومت نظام سرمایہ داری کے ختم ہوتے ہی فوراً وجود میں نہیں آئے گی بلکہ اشتراکیت کے قیام اور نظام سرمایہ داری کی بربادی کے درمیان ایک وقفہ ہوگا جس میں پرولتاریہ کے لیڈر اپنی آمریت قائم کریں گے۔ یہ پرولتاریہ کی آمریت (Dictatorship of the proletariat) ہوگی جس کا قیام اس لئے ضروری ہے کہ پرانے نظام کے بچے کچھے عناصر کا قلع مع کیا جاسکے ورنہ اندیشہ ہے کہ سرمایہ داروں میں سے جو لوگ بچ رہیں گے وہ بغاوت اور انتشار پیدا

کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں گے۔ اس لئے جب تک اشتراکی حکومت کے لئے زمین بالکل ہموار نہ ہو جائے  
پر دلتاریہ آمریت کا وجود ضروری ہے۔ اس کی ضرورت یوں بھی ہے کہ پر دلتاریہ آمریت کے ذریعہ سے  
ایک بین الاقوامی انقلاب برپا کیا جائے گا تاکہ دنیا کے تمام ممالک سے سرمایہ داری کی لعنت مٹا دی جائے  
اور اشتراکیت کا کوئی مخالف نظام دنیا میں نہ باقی رہے۔

یہ پر دلتاریہ کی آمریت ایک غیر معین مدت تک قائم رہے گی۔ جب اس کا کام ختم ہو جائے گا تو وہ  
ان خود میدان سے مٹ جائے گی۔ پھر دنیا میں کسی حکومت کی ضرورت نہ ہوگی ایک نراجی (Anarchic)  
کیفیت پیدا ہو جائے گی جس میں صرف معاشرتی اور معاشی تعاون کے ذریعہ سے دنیا کا کاروبار چلے  
گا۔ کسی حکومت کا عمل دخل نہ ہوگا۔ یہ اشتراکیت کا اصلی اور حقیقی دور ہوگا۔ کیونکہ اشتراکیت کا قیام اس  
بات کا ثبوت ہوگا کہ اب دنیا کو کسی حکومت کی ضرورت نہیں ہے۔ مارکس کا خیال ہے کہ حکومت جبر  
اور طاقت کا ایک مجسمہ ہے۔ ایک ناگزیر برائی ہے جس سے موجودہ نظام میں مفرک نہیں دیا جاسکتا  
سے پہلے عرض کیا جا چکا ہے مارکس کا دعویٰ یہ تھا کہ حکومتیں اپنے اختیارات ہمیشہ غالب معاشی طبقات  
یعنی انتفاع کرنے والوں کے اغراض و مفاد کی حفاظت کے لئے استعمال کرتی ہیں حکومت پر ہمیشہ  
سے ظالم طبقہ کا قبضہ رہا ہے۔ اسی وجہ سے حکومت جبر و ظلم کا کال ترین مظہر رہی ہے جس کے ذریعہ  
سے ایک طبقہ دوسرے تمام طبقوں پر اپنا تسلط مہماتا اور ان سے مستفیع ہوتا رہا ہے۔ اس لئے جب  
پر دلتاریہ کی آمریت کے قیام کے بعد سرے سے کوئی طبقہ ہی نہ باقی رہے گا تو حکومت جو ہمیشہ طبقہ داری  
مفاد کی آلہ کار رہی ہے بے ضرورت ہو جائے گی۔ پر دلتاریہ کی آمریت اپنا کام کر چکنے کے بعد اپنی مرضی  
سے آپ منتشر ہو جائے گی۔ تب اشتراکی نظام اپنی حقیقی صورت میں جلوہ گر ہوگا۔ معاشرتی زندگی کی طبقاتی  
تقسیم ختم ہو جائے گی اور اس کے ساتھ وہ امتیازات بھی مٹ جائیں گے جنہیں یہ تقسیم وجود میں لائی تھی  
سوسائٹی میں کامل مساوات کا راج ہوگا۔ ایسی حالت میں حکومت جو جابرانہ طاقت کا مظہر ہے کیسے باقی



رہ سکتی ہے۔ حکومت تو ہمیشہ اس لئے وجود میں آتی ہے کہ اس کے ذریعہ سے غالب معاشی طبقات اپنے مفاد کی حفاظت کریں اور دوسرے تمام طبقوں کو اپنا غلام اور آلہ کار بنا کر رکھیں۔ طبقوں کا وجود مٹ جانے سے اس کا کوئی امکان ہی باقی نہ رہے گا۔ اس لئے حکومت جو طبقاتی تقسیم کے لوازم میں سے ہے اپنی موت آپ مر جائے گی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اشتراکی سوسائٹی کے قیام کے بعد جب طبقاتی امتیازات (Class-distinctions) بالکل اٹھ جائیں گے بلکہ طبقات کا وجود ہی ختم ہو جائے گا تو جدلی عمل کا کیا حشر ہوگا؟ خصوصاً جبکہ مارکس کے نزدیک جدلی عمل کا کامل ترین نمونہ اور مظہر اتم طبقہ داری نزع ہی ہے

مارکس نے اس کا کوئی اطمینان بخش جواب نہیں دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ طبقاتی امتیازات کے معدوم ہونے کے بعد معاشی زندگی کے دائرہ سے جدلی عمل خارج ہو جائے گا کیونکہ اس وقت دنیا سے معاشی کشمکش کا خاتمہ ہو چکا ہوگا۔ البتہ معاشرتی اور عمرانی زندگی میں یہ عمل برابر جاری رہے گا۔ لیکن اس کی شدت میں بے حد کمی واقع ہو جائے گی جو کچھ تغیرات یا انقلابات ہوں گے وہ معاشرتی اور تمدنی زندگی سے متعلق ہوں گے۔ لیکن چونکہ یہ تغیرات و انقلابات بنیادی نہ ہوں گے اس لئے ان کے اثرات بھی بہت ضعیف ہوں گے۔ +

تاریخ کا مادی نظریہ | مارکس کے زمانہ تک اشتراکیت ایک اخلاقی تحریک تھی۔ اُوین (Owen) اور دوسرے حامیان اشتراکیت کو رائج الوقت نظام سرمایہ داری سے اس لئے نفرت نہیں تھی کہ وہ ایک ازکار رفتہ نظام ہے جو انسانی ضروریات کا کفیل نہیں ہو سکتا، یا یہ کہ وہ ایک تاریخی ضرورت کی پیداوار تھا اور اب چونکہ وہ ضرورت باقی نہیں رہی ہے اس لئے اس کا وجود بے فائدہ ہے۔ اُن کی نفرت کے اسباب محض اخلاقی تھے۔ اُوین اور اس کے ساتھیوں کو نظام سرمایہ داری سے اس لئے نفرت تھی کہ وہ

ایک ظالمانہ نظام تھا جس نے انسانیت، انصاف اور اخوت کے اصولوں کو پامال کر رکھا تھا جس میں ایک چھوٹا سا مالدار طبقہ اپنے ہم قوم افراد کی ایک کثیر تعداد کا خون چوس رہا تھا۔ اُس زمانہ تک اشتراکی تحریک کا مقصد پروتاری آمریت کا قیام نہ تھا اور نہ اشتراکیت طبقاتی امتیازات کی دشمن تھی۔ اس کے پیش نظر صرف ایک ایسی سوسائٹی کا قیام تھا جس میں حق و انصاف کے اصولوں کے مطابق کام اور محنت کا معاوضہ دیا جائے اور انسانوں کے ساتھ انسانوں جیسا برتاؤ کیا جائے۔ بازار کی اشیا کی طرح رسد اور طلب کا قانون انسانوں پر جاری نہ ہو۔ اس طرح سے اشتراکی تحریک مارکس سے پہلے ایک اخلاقی مقصد کی حامل تھی اور انسانوں کے اعلیٰ جذبات و حیات سے اپیل کرتی تھی۔ تاسیخ اور فلسفہ سے اُسے کوئی واسطہ نہ تھا۔

مارکس نے اگر اس اشتراکیت کا چھوٹا بالکل بدل دیا اور پہلی مرتبہ اس بات پر زور دیا کہ اشتراکیت کا قیام ایک اخلاقی مقصد نہیں بلکہ ایک ناگزیر تاریخی وجہ (Historical necessity) ہے۔ تاسیخ کے تمام مخفی رجحانات اور زمانہ کی ساری کار فرما قوتیں انسان کو اشتراکی نظام کی طرف بڑھائے لئے جا رہی ہیں۔ اس لئے اخلاق و انسانیت کے تقاضے نہیں بلکہ تاریخی اسباب اشتراکیت کے قیام پر لازم نتیجہ ہوں گے۔ مارکس نے بتایا کہ تاسیخ کی ساری کشمکش معاشی اسباب و محرکات سے پیدا ہوئی ہے۔ ملک گیری کی لڑائیاں، مذہبی اصولوں کی خونریزیاں اور ایک ہی ملک کے مختلف عناصر میں باہمی خانہ جنگیاں، سب کی تہ میں معاشی اسباب کا فرما رہے ہیں۔ انسان کے ذہنی اور اخلاقی تصورات نہیں بلکہ اس کی مادی ضروریات سیاسی انقلابات کا اصلی سبب ہیں۔ اخلاقی تصورات اور سیاسی نظریات معاشی رجحانات کا اُئینہ ہیں۔ وہ کہتا ہے یہ صحیح ہے کہ تاسیخ کی بڑی بڑی لڑائیاں مذہبی یا سیاسی اصولوں کے نام پر لڑی گئی ہیں، لیکن اس سے یہ حقیقت نہیں بدل سکتی کہ ان لڑائیوں کی اصلی علت اور ان کا حقیقی سبب معاشی ضروریات و محرکات ہی تھے۔ مذہب اور سیاست



کے نقاب میں انسان دراصل اپنی معاشی ضروریات اور مادی اغراض پوری کرنا چاہتا تھا۔ کیتھولک اور پروٹسٹ فرقوں کی لڑائیاں کہنے کو تو مذہبی اصولوں کی خاطر تھیں لیکن اصلیت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ لڑائیاں اُس طبقہ داری کشمکش کا شاخسانہ تھیں جو جاگیر داری نظام کے اندر سے رونما ہوئی تھی۔ تاجروں نے پروٹسٹنٹ مذہب کیوں اختیار کیا؟ اس لئے نہیں کہ یہ نیا مذہب ان کے کاروباری مفاد سے قریب تر تھا۔ اصلی سبب یہ تھا کہ انفرادیت بطور ایک طرز فکر کے ان کے ذہن پر قبضہ کر چکی تھی، اور روزانہ زندگی کے مسائل میں وہ انفرادی طرز خیال کے عادی ہو گئے تھے۔ اس لئے ایک ایسا مذہب جو خدا اور بندے کے انفرادی تعلق پر زیادہ زور دیتا تھا اور انسان کو انفرادی طور سے خدا کے سامنے جو ابدہ تصور کرتا تھا، اس طبقہ کے اندرونی میلانات سے زیادہ مطابقت رکھتا تھا۔ یہ بات یہ تھی کہ تاجروں کا طبقہ مذہبی خلوص سے عاری تھا یا مذہب پر سطحی طور سے ایمان رکھتا تھا۔ نہیں۔ بلکہ ہر زمانہ کے عام انسانوں کی طرح اُس نے بھی مذہب کو اپنے ذاتی اقدار (Personal values) اور شخصی امیال و عواطف کے سانچہ میں ڈھال لیا تھا۔ لفظ اہر ہے کہ اس طبقہ کا ذاتی اور اندرونی میلان اس کے معاشی مفاد اور مادی اغراض کے سرچشمہ سے پھوٹا تھا۔

مارکس نے کارلائل اور اس کے ہمواؤں کے اس خیال کی بھی پر زور تردید کی کہ تاریخ بڑے آدمیوں کے شخصی اعمال اور کارناموں سے تشکیل پاتی ہے۔ اگر تاریخی واقعات ایسا سی انقلابات اور بڑی بڑی لڑائیوں کے عقب میں معاشی اسباب اور مادی محرکات کا فرما ہوتے ہیں تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ کسی انسان کے شخصی اعمال خواہ وہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو تاریخی واقعات پر کوئی قابل لحاظ اثر ڈال سکیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قیادت اور رہنمائی بھی تاریخ میں اپنا مقام رکھتی ہے۔ کیونکہ کوئی تحریک اُس وقت تک بردمند نہیں ہو سکتی جب تک کوئی بڑا انسان اس کی رہنمائی نہ کرے۔ لیکن مارکس کہتا ہے کہ قیادت کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو غار جی موثرات سے بے نیاز ہو کر کام کر سکتی ہو یا اُن قوتوں کو نظر انداز

کردیتی ہو جو اس تحریک کو پیدا کئے نشوونما دیتی ہیں حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو ہر تحریک کی قیادت کامیاب اسی وقت ہوتی ہے جب وہ ان قومی اور میلانات کا صحیح ادراک و شعور حاصل کرے جن کے فعل و ظہور کے نتیجہ میں وہ تحریک رونما ہوتی ہے۔ سہ قیادت جو ان رجحانات اور قوتوں کے فہم و شعور سے عاجز ہو یا اپنا سفینہ ان کے بہاؤ سے مخالف سمت میں لے جانا چاہتی ہو، حقائق کی چٹانوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گی۔ مارکس کہتا ہے کہ تاریخی واقعات و حوادث پر اگر کوئی عمل واقعتاً مؤثر ہو سکتا ہے تو وہ انسان کا اجتماعی عمل ہے جو افراد انسانی کے تعاون سے ظہور پذیر ہو۔ لیکن اجتماعی عمل بھی حقیقی معنوں میں مؤثر اسی وقت ہوتا ہے جب وہ طبقہ داری احساس پر مبنی ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک انسان کسی مخصوص تصور کی بنیاد پر جسے وہ لے کر میدان عمل میں آیا ہو اپنے گرد متبعین کی ایک جماعت پیدا کرے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ قومیت، نسل، وطن یا مذہب کی اساس پر نئی نئی جماعتیں قائم ہو جائیں لیکن مارکس کہتا ہے کہ تاریخ کی شاہراہ پر دیر پا اور نمٹنے والے نفوش انسانوں کا دہی گرد وہ چھوڑ جاتا ہے جو کسی خاص طبقہ (CLASS) کی نمائندگی کرتا ہو۔ گویا مؤثر اجتماعی عمل اور طبقہ داریت لازم و ملزوم ہیں۔ جو بڑی بڑی مذہبی سیاسی یا معاشرتی تحریکیں دنیا میں سرسبز و کامیاب ہوئی ہیں ان کے سرگرد اور قائدین بھی درحقیقت کسی نہ کسی طبقہ کے احساسات و تخیلات کی نمائندگی کر رہے تھے۔

یہیں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مؤثر اجتماعی عمل سے مارکس وہ عمل مراد لیتا ہے جو کسی معاشی طبقہ سے سرزد ہو۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکالنا غلط نہ ہوگا کہ مارکس کے خیال میں تاریخ کے بڑے بڑے انسان کسی نہ کسی صورت میں طبقہ داری کشاکش کی قیادت کا بوجھ سنبھالے ہوئے تھے۔ مارکسیت کا ایک حامی جی۔ ڈی۔ ایچ کول بڑے آدمیوں کے متعلق مارکس کے نقطہ نظر کو اس طرح ظاہر کرتا ہے۔  
 ”بڑے لوگ اپنے زمانہ کی تشکیل میں یقیناً حصہ لیتے ہیں کیونکہ ان کی بزرگی اور عظمت وقت و زمانہ کے مطالبات سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔ لیکن زمانہ کی تشکیل میں تنہا نہیں



کا حصہ نہیں ہوتا۔ اور نہ تاریخ کو بنانے اور بچانے والی قوتوں میں انہیں کوئی خاص مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ منجملہ اور اسباب و موثرات کے جو تالیف کی صورت لگتی کہ تھے ہیں، سب سے بڑا سبب اور سب سے زبردست قوت باہمی تعامل کا وہ سلسلہ ہے جو انسان کی تمدنی میراث اور اس کے ذہن کی تخلیقی قوتوں کے مابین ہر زمانہ میں بافصل جاری رہتا ہے۔

مارکس کے فلسفہ تالیف یعنی تالیف کی مادی تعبیر  
Materialistic interpretation of history

کے خلاف ایک عام اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس نے انسان کے ذہنی اور اخلاقی تقویات سے صرف نظر کر کے تالیف کو بالکل مادی قوتوں اور معاشی محرکات کی جولانگہ قرار دے دیا ہے۔ اگر تاریخی واقعات حوادث میں انسان کے ذاتی ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اس کے مادی حوالے یا معاشی تقاضے اتنے قوی ہیں کہ انسانی ذہن و روح کی تمام طاقتیں ان کے سامنے عاجز و درماندہ رہتی ہیں تو پھر یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ انسان اپنی تالیف آپ بناتا ہے؟ اس لحاظ سے تو انسان مادی محرکات کا سببان آگاہ ہے جو منفعلانہ طور سے ان محرکات کو قبول کرتا اور ان کے رخ پر بہتا رہتا ہے اس اعتراض کے جواب میں ایک جرمن مصنف (Otto Ruhle) لکھتا ہے:-

”تالیف کی مادی تعبیر کو اس عامیانہ تصور سے کوئی واسطہ نہیں ہے کہ صرف غذا کی تلاش یا مادی حوالے کی تکمیل کا سوال تالیف کی وہ تہا قوت ہے جو انسان کے تمدنی اور معاشرتی ارتقاء پر موثر ہوتی ہے۔ ہاں تالیف کا یہ تصور اس بنیادی اصول کو تسلیم کرنے میں سب سے آگے ہے جسے اینجلس (Engels) نے مارکس کی وفات کے موقع پر اپنے ایک خطبہ میں بیان کیا تھا، یعنی یہ کہ انسان کو پیٹ بھر کر کھانا اتنا ڈھلکنے کو کپڑا اور پر پڑنے کو ایک گوشہ چلپٹے قبل اس کے کہ وہ سیاسیات، مذہب، علم و فن اور اسی قبیل کی دوسری باتوں میں حصہ لے سکے۔ مادی تصور تالیف کے حامیوں نے کبھی سہی

لیکھنے بات نہیں کہی کہ تنہا معاشی قوتیں ہی انسانی تاریخ کی تشکیل کرتی ہیں۔ ان کا کہنا صرف اتنا ہے کہ تاریخ کی تشکیل کرنے والی قوتوں میں سے معاشی محرکات و اسباب ہی غالب اور فیصلہ کن ہوتے ہیں۔ اس بات پر بیشک انہیں اصرار ہے۔ جن لوگوں نے تاریخ کے اس تصور کو قبول کیا انہوں نے ذہنی اور عقلی موثرات کی اہمیت گھٹانے کی کوشش کبھی نہیں کی۔ انہوں نے نہ تو تصورات کی طاقت کو نظر انداز کیا اور نہ تاریخ کے ذہنی اور اخلاقی عناصر کی بے وقعتی کی۔ اس کے برعکس جب انہوں نے اس بات کو تسلیم کر لیا کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے تو نتیجہ کے طور پر انہوں نے انسان کے جملہ صفات و خصائص کی اہمیت کو تسلیم کیا جس میں اس کے ذہنی صفات اس کی فکری قوتیں، اس کا شعور اور اس کے تصورات بھی شامل ہیں۔ جس بات سے مادی تصور تاریخ کے حامیوں کو چڑھ ہے وہ یہ ہے کہ محض فکری دنیا کے مظاہر، مثلاً تصور مطلق یا اخلاقی "انا" جنہیں جرمن عین پرستوں نے خارجی دنیا سے الگ کر رکھا تھا مجرد طور سے تاریخی ارتقاء کے ضروری اور لازمی عناصر خیال کئے جائیں۔

مارکس اور عمل فکر جیسا کہ اوپر کے اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے مارکس نے جرمن عین پرستوں کے اس نظریہ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا Idealists ر Thought process

کہ انسان کے مادی اور معاشرتی ارتقاء میں سب سے زیادہ طاقتور محرک خود انسانی افکار و تصورات کی قوت ہے اور یہ قوت اس کی خارجی زندگی سے بے نیاز اور اس کی مادی خواہشات و ضروریات سے بے تعلق ہو کر اپنا عمل کرتی ہے، گو یا تاریخ کی رفتار ترقی مجرد تصورات کی طاقت سے معین ہوتی ہے اور انسان کی خارجی زندگی اور اس زندگی کے تقاضے تاریخی ارتقاء کے لئے قطعاً غیر موثر ہیں۔ اس طرز خیال کا سب سے بڑا نمائندہ خود میگل تھا جس کی نظر میں تاریخ بس



تصور مطلق کی داستان سفر ہے اور انسان کی خارجی زندگی اس تصور کے رخِ زیبا کا ایک عکس۔  
 مجرد تصورات کی اس فعالیت اور اثر فرمائی کو مارکس نے بالکل رد کر دیا۔ اُس نے بتایا کہ خود  
 تصورات مادی زندگی کی سر زمین سے پھوٹتے اور اپنے عہد کے خارجی ماحول سے تشکیل پاتے ہیں۔  
 ہیگل کے بالکل برعکس مارکس نے ثابت کیا کہ خارجی حالات کے سامنے مجرد تصورات بے بس  
 ہوتے ہیں۔ بلکہ اس نے یہاں تک کہہ دیا کہ خود تصورات زندگی کے مادی حالات سے جنم لیتے  
 ہیں اور اپنے عہد کی جملہ مادی خصوصیات کا مظہر ہوتے ہیں، اس لئے ہر دور کی خصوصیات فکر  
 اس کے خارجی ماحول سے زندگی حاصل کرتی اور اُسی کی قوتوں سے اثر پذیر ہوتی ہیں۔ پھر جو نیکار  
 کے نزدیک معاشی ضروریات اور انسانی زندگی کے مادی تقاضے ماحول کی تشکیل میں غالب حصہ رکھتے  
 ہیں اس لئے بطور نتیجہ یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ افکار و تعلقات کی صورت بندی میں بھی زمانہ کے معاشی  
 نظام کا اثر سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ جی۔ ڈی۔ رابنچ کو ل اس نظر یہ کی تشریح یوں کرتا ہے۔  
 ”مارکس کے نزدیک ہر دور کے قانونی اور سیاسی نظامات اور وہ نظریات جو ان نظامات  
 کی تشریح اور تائید و حمایت میں قائم کئے جاتے ہیں اور اصل معاشی زندگی کی ضروریات  
 سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ قوانین و ضوابط، سیاسی ادارے اور اخلاقی نظریات ان اصولوں  
 اور معیاروں (Standards) کو منضبط کرتے ہیں جن سے اُس دور کے معاشی  
 نظام کو قائم و برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے اور سوسائٹی کے عام معاشی حالات میں جو  
 تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں ان کے اثرات ان سب پر ناگزیر طور سے مرتب ہوتے  
 ہیں۔ کیونکہ معاشی تبدیلیاں ذرائع پیداوار کے استعمال کے نئے طریقوں سے وراثت  
 کر کے انسان کو اس بات پر مجبور کرتی ہیں کہ وہ مادی اشیاء سے اپنے تعلقات  
 کی نوعیت کو اور خود آپس کے باہمی تعلقات کی نوعیت کو بدلے اور اسی کے مطابق

اس سیاسی اور قانونی نظام میں بھی تبدیلی پیدا کرے جو ان تعلقات کو معین کرتا ہے۔  
 اوپر کے بیان سے دو باتیں صاف ہوجاتی ہیں۔ ایک یہ کہ مارکس کی رائے میں ذہنی افکار و  
 تصورات مادی زندگی کے حالات سے پیدا ہوتے ہیں اور ان حالات کے قائم رکھنے میں مدد دیتے  
 ہیں۔ پھر جب یہ حالات بدلتے ہیں تو انسانی فکر بھی اس تبدیلی سے مطابقت پیدا کرتی ہے۔ دوسرے  
 یہ کہ اس عمل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ قدرت نے انسانی ضروریات کی تکمیل کے لئے وسائل پیدا کئے  
 کا جو لا انتہا خزانہ جمع کر رکھا ہے اس کا استعمال انسان تدریجی طور پر کیکتا ہے۔ ہر نئی ایجاد یا دریافت  
 پیداوار کے لا انتہا قدرتی وسائل میں سے بعض ایسے وسائل کے استعمال کا راستہ کھول دیتی ہے  
 جن سے کام لینے اور جنہیں کارآمد بنانے کے طریقوں سے انسان اُس وقت تک ناواقف ہوتا ہے۔  
 قدرتی وسائل سے بہرہ مند ہونے کے بعض نئے طریقوں سے انسان جب واقف ہوجاتا ہے تو اس  
 کی یہی واقعیت کچھ اور مزید انکشافات کا سبب بنتی ہے حتیٰ کہ ایک خاص مدت گزرنے کے بعد  
 جب اس طرح کے انکشافات و ایجادات سے انسان اچھی طرح اپنے گرد و پیش کے نئے وسائل کو  
 استعمال کرنے کے قابل ہوجاتا ہے تو وہ مجبور ہوتا ہے کہ اس معاشی نظام میں تبدیلی پیدا کرے جس  
 کے انداب تک وہ کام کر رہا ہوتا ہے۔ کیونکہ پیداوار کے نئے طریقوں سے اُسی صورت میں کام  
 لیا جاسکتا ہے جب اُن تعلقات کی نوعیت بدلی جائے جو انسان اور اشیائے مادی نیز خود انسانوں  
 کے باہم قائم ہیں۔ مروجہ معاشی نظام کے اندر رہ کر نئے انکشافات اور معلومات سے فائدہ نہیں  
 اٹھایا جاسکتا۔ سو سبھی کا رائج اوقت ڈھانچہ ان تازہ قوتوں کے عمل کو قبول کرنے میں مزاحم ہوتا ہے۔  
 اس طرح سے پیداواری قوتوں اور حالات پیداوار میں وہ کشمکش رونما ہوتی ہے جس کا تذکرہ ہم اوپر  
 کر چکے ہیں۔ انسان اپنے باہمی تعلقات کی نوعیت کو بدلنے پر مجبور ہوتا ہے جس کی وجہ سے طبقوں  
 کی ایک نئی تقسیم عمل میں آتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی سیاسی اداروں قانونی اور اخلاقی تصورات اور



طریقہ معاشرت میں انقلاب ناگزیر ہو جاتا ہے۔

مارکس کے مخالفین اس نظریہ کے خلاف یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر مذکورہ بالا استدلال صحیح مان لیا جائے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انسانی افکار و تصورات کا ارتقاء اس کی معاشی زندگی کے انقلابات سے عبارت ہے اور یہ کہ انسان صرف اپنی معاشی حالات کے اندر فکر کر سکتا ہے جن سے وہ گھرا ہوا ہو۔ اس کا جواب کولر (Cole) کے الفاظ میں سنئے وہ کہتا ہے :-

”مارکس کا کہنا یہ نہ تھا کہ انسان کی ذہنی فعلیت صرف اُس کے معاشی ماحول کے دائرہ میں رہ کر کام کر سکتی ہے۔ مارکس جس حقیقت پر زور دینا چاہتا تھا وہ یہ ہے کہ انسان کے بے شمار تعلیمات و افکار میں سے صرف وہی تعلیمات عمرانی ارتقاء پر مؤثر ہو سکتے ہیں جو زمانہ کے خارجی مسائل سے بے تعلق نہ ہوں۔ انسانی فکر سوسائٹی کے معاشی حالات سے متین کی طرح نہیں پیدا ہوتی۔ وہ خود ایک قائم بالذات قوت ہے جو معاشی حالات پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ لیکن یہ قوت صرف اُن بنیادوں پر اپنی تعمیر بلند کرتی ہے جو اُسے اپنے زمانہ میں پہلے سے بنی بنائی ملتی ہیں۔ اُس کے عمل کا رخ اور اس کی صورت و نوعیت وہ مسائل متعین کرتے ہیں جو زمانہ کے خارجی حالات سے پیدا ہوتے ہیں۔ مارکس کو جس چیز پر اصرار ہے وہ یہ ہے کہ انسانی خیالات کا صرف وہ جزو حقیقی قدر و اہمیت رکھتا ہے جس کا تعلق زندگی کے عملی مسائل سے ہوتا ہے نہ کہ مجرد تصورات سے۔ اُس کا یقین تھا کہ خیالات عمرانی زندگی کی پیداوار ہیں۔ اگر انہیں اس زندگی کے متن سے جدا کر دیا جائے تو پھر وہ بالکل بے معنی ہو جاتے ہیں۔ مثلاً یہ سوال کہ کائنات فطرت میں انسان کا صحیح مقام کیسا ہے، ایک عمرانی مسئلہ ہے جسے انسان کی ہرنس اپنے خارجی حالات زندگی کے لحاظ سے حل کرتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ انسان کا پورا انداز فکر اُس سوسائٹی کی فطرت سے متعین ہوتا ہے جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے۔

یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ان مسائل کا حل عمرانی حالات پر موقوف ہوتا ہے۔ نہیں، بلکہ خود ان مسائل کی شکل و نوعیت میں عمرانی اور تمدنی حالات کو بہت زیادہ دخل ہے۔ بات یہ ہے کہ ہر زمانہ کے مسائل مختلف ہوتے ہیں اور اس زمانہ کے مادی حالات سے پیدا ہوتے ہیں۔ وجود میں آتے ہی وہ اس باب کا مطالبہ کرتے ہیں کہ انہیں جلد از جلد حل کر دیا جائے۔ اسی لئے ہر زمانہ کے فلسفیانہ نظریات اور علوم و انکار ان کو مشغول کی تر جانی کرتے ہیں جو عصری مسائل کو حل کرنے میں صرف کی جاتی ہیں۔

Economic  
production

اخلاق کے متعلق مارکس کا نظریہ یہ ہے کہ کسی دور میں معاشی پیدائش کا جو نظام رائج ہوتا ہے اسی کے مطابق اور اس سے ہم آہنگ بعض اخلاقی قدریں پرورش پاتی ہیں۔ ہر عمل کو اسی نسبت سے اچھا یا برا قرار دیا جاتا ہے جس نسبت سے وہ مروجہ معاشی نظام کے مطابق پیدائش و تولید میں مدد و معاون ہوتا یا اس میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اخلاق اور قانون کا پورا نظام ان معاشی طبقوں کے تخیلات اور مفادات کے مطابق نشو و نما پاتا ہے جو آلات و وسائل پیدائش پر قابض اور معاشی زندگی پر حکمران ہوتے ہیں۔ مادہ یہی وجہ ہے کہ کسی فعل کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اچھا یا برا ہے جب تک کہ وہ حالات نہ معلوم ہوں جن میں اس کا صدور ہوا ہے۔ کیونکہ جیسا اوپر بتایا جا چکا ہے اس کی اچھائی یا برائی کا فیصلہ اس بات پر موقوف ہے کہ وہ پیدائش و تولید کے عمل میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے یا اسے مزید تقویت بخشتا ہے۔ جب ایک مرتبہ یہ اصول تسلیم کر لیا گیا تو پھر اس نظریہ کو قبول کرنے میں کوئی حیرانہ نہیں رہتی کہ سوسائٹی کی معاشی اور عمرانی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اخلاقی احکام اور اخلاق کے معیار اور اصولوں میں بھی تبدیلی ہونی چاہئے اور یہ کہ کسی عہد میں جس اخلاقی معیار کو عمومیت حاصل ہوتی ہے وہ وہی ہوتا ہے جو رائج الوقت معاشی نظام کے مطالبات کو بہتر طور سے پورا کرتا ہے۔



اس طرح مارکس بھی اقادین (utilitarians) کے اس نظریہ سے متفق ہے کہ اخلاقی معیار و احکامات کوئی دائمی قدر نہیں رکھتے، بلکہ زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن مارکس اپنی رائے کے اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتا کہ اخلاقی احکام افاقد عام کی اساس پر مبنی ہوتے ہیں یعنی ان کا مقصد زیادہ سے زیادہ انسانوں کی زیادہ سے زیادہ بھلائی ہوتا ہے۔ اس خیال کو رد کرتے ہوئے مارکس کہتا ہے کہ اخلاق کا دار و مدار عام انسانوں کی بھلائی پر نہیں بلکہ غالب معاشی طبقوں کی بہبود پر ہے۔ ہر زمانہ میں وہی اخلاقی قدیں رائج ہوتی ہیں جن سے مروجہ معاشی نظام کی حمایت ہوتی ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے تمام اخلاقی تصورات و اقدار جلد یا بدیر معاشرتی زندگی سے خارج ہو جاتے ہیں۔ پھر چونکہ مروجہ معاشی نظام سے صرف غالب معاشی طبقے ہی فائدہ اٹھاتے ہیں اس لئے اخلاقی قدیں بھی انہیں کے مفاد کی حفاظت کرتی ہیں اور ان کے مستقبل کی ضامن ہوتی ہیں جب تک غلامی کا معاشی نظام قائم تھا اطاعت، فرابنداری، عجز و انکسار اور فروتنی کو اعلیٰ ترین اخلاقی صفات خیال کیا جاتا تھا کیونکہ غلاموں میں اس نوع کی صفات جتنی زیادہ ہوں گی اسی نسبت سے آقاؤں کو اس بات کا اطمینان حاصل ہے گا کہ ان کے قائم شدہ حقوق اور غلبہ و اقتدار کو کسی قسم کا خطرہ نہیں ہے۔ جاگیرداروں کے دور میں شجاعت، جاں نثاری اور شہنشاہی و ناداری کی بڑی قدر تھی اور اخلاقی صفات میں ان کا پایہ سب سے بلند تھا کیونکہ اس نظام کے استحکام میں اس نوع کی صفات کو بڑا دخل تھا۔ نظام برابری میں دور اندیشی، موقع شناسی اور مصلحت سازی کو انسان کی اخلاقی خصوصیات میں اعلیٰ مرتبہ حاصل ہے کیونکہ تجارتی کاروبار اور لین دین میں ان خصائص کی بڑی اہمیت ہے۔ اس دور میں شخصی و ناداری کوئی قیمت نہیں رکھتی اور انکسار و فروتنی کا تو آج کل کہیں ذکر بھی نہیں ہے۔ شجاعت و جانبازی بھی اپنی قدر کھو چکی ہے۔ یہ صفات نظام سرمایہ داری کی فطرت کے خلاف ہیں۔ جہاں باہمی معاملات میں شخصی تعلقات کی کوئی قیمت نہ ہو بلکہ دوستی، محبت اور قربت کا رو بار ہی مفاد اور تجارتی منافع پر بے تکلف

قربان کر دی جائے وہاں اس نوع کی اخلاقی صفات کا کیا کام ہو سکتا ہے۔ غرض ہر دور میں مارکس کے خیال کے مطابق انسان کی اخلاقی صفات میں سے صرف انہیں صفات کی قدر و اہمیت ہوتی ہے جو معاشی نظام کو کامیاب بنانے میں معاون ہوتی ہیں۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مارکس اور اس کے پیروؤں کی نظریں قانون، اخلاق، علوم و فنون، سیاسی ادارے اور معاشرتی آداب و رسوم، یہاں تک کہ زبان اور اس کے مختلف اسالیب تک بھی زندگی کے مادی تقاضوں اور مادی معاشی نظام کی ضرورت سے پیدا ہو کر نشوونما پاتے ہیں۔ ہر دور میں جو معاشی نظام انسانی احتیاجات کا فیصلہ ہوتا ہے اسی کی روح پورے دور کے فلسفیانہ نظریات میں، انکار و تصورات میں، اخلاق و تمدن اور مذہب و معاشرت میں جاری ساری ہوتی ہے معاشی نظام ہی وہ بنیاد ہے جس پر تمدن کی بلائی عمارت کھڑی کی جاتی ہے اور یہی وہ اساس ہے جس پر انسانوں کے باہمی تعلقات قائم ہوتے ہیں، خواہ یہ تعلقات خانگی زندگی سے متعلق ہوں یا سیاسی اور معاشرتی زندگی سے۔ گویا زبان شعر میں کہا جاسکتا ہے:-

یک چراغیستیں بزم کہ انہر تو اکون ہر کجائی نگری انجمنے ساختہ اند +

## باب سوم مارکس اور سیکل کی فکری لغزشیں

مارکس اور سیکل دونوں نے جدلی عمل کی حقیقت سمجھنے میں ایک بڑی ٹھوکر کھائی ہے۔ جہاں تک سیکل کے اس دعوے کا تعلق ہے کہ دنیا میں اضداد کی کشاکش جاری ہے اس کی صحت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح یہ حقیقت بھی مسلم ہے کہ ہر نظام جب ارتقاء کے



ایک خاص مرتبہ پہ پہنچ لیتا ہے تو اسی کے اندر سے مخالفت تو تین نمودار ہو کر ایک نیا نظام ترتیب دیتی ہیں جو بالآخر اُس پر غالب آجاتا ہے اور یہ نیا نظام بڑی حد تک سابق نظام کی ضد ہوتا ہے۔ اگر ہیکل کا اوتار صرف یہی ہوتا تو اس کی صحت بالکل ناقابل تردید ہوتی۔ لیکن جب اس کے آگے وہ یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ ہر نیا تصور جو کسی تصور کی نفی کرتا ہے نفی شدہ تصور سے مل کر ایک نئی وحدت ترتیب دیتا ہے اور یہ نئی وحدت نفی شدہ تصور سے اس معنی میں وسیع تر ہوتی ہے کہ نفی شدہ تصور کی یاد اُس میں باقی رہتی ہے، تو وہ ایک منطقی تضاد کا ارتکاب کرتا ہے۔ ہیکل نے پورے کی مثال پیش کی ہے جو تخم کے فنا ہونے کے بعد وجود میں آتا ہے مگر تخم کا پورا جو ہر اپنے اندر جذب کر لیتا ہے اس سے وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ جب کسی تصور کے اندر سے اس کی ضد پیدا ہوتی ہے تو کچھ مدت کی باہمی کشمکش کے بعد ان دونوں کی مصالحت سے ایک ترکیب یافتہ وحدت وجود میں آتی ہے جس میں اصل

تصور کا جو ہر موجود ہوتا ہے۔ اس استدلال سے ہیکل قیمتوں کے حفظ conservation of values

کا اثبات کرنا چاہتا ہے یعنی جدلی عمل سے اصلی قیمت کی کوئی چیز ضائع نہیں ہوتی۔

ہیکل نے اپنے دعوے کے ثبوت میں تخم اور پورے کی جو مثال پیش کی ہے وہ زیر بحث نتیجے پر صادق نہیں آسکتی۔ سوال یہ ہے کہ کسی تصور کے اندر سے جب اُس کا مخالف یا عدد ظاہر ہوتا ہے تو ہم اُسے پہلے تصور کی ضد کیوں قرار دیتے ہیں؟ محض اس لئے کہ وہ اس کی نفی کرتا ہے یا اس کو ضد کہنے کا مطلب تو یہی ہو گا کہ اصل تصور اور اس کی ضد میں کوئی وجہ اشتراک نہیں پائی جاتی۔ اب اگر ان دونوں تصورات میں کوئی قدر مشترک موجود نہیں ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ مخالفت تصور میں اصل تصور کا کوئی جزو مخفی طور سے جذب ہو جائے یا ان دونوں کی مصالحت سے ایک نئی ترکیب یافتہ وحدت پیدا ہو جائے؟ یہ تو اُسی صورت میں ممکن ہے جب نفی شدہ تصور اور اس کی ضد میں کسی نہ کسی پہلو سے کوئی ہم آہنگی یا یکسانیت پائی جاتی ہو۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ ان اعداد میں کوئی مخفی یکسانیت

پائی جاتی ہے تو پھر ان دونوں کو ایک دوسرے کی ضد کہنا غلط ہوگا کیونکہ اعتدال کی فطرت میں ایک دوسرے سے نفرت اور کامل مخالفت ہوتی ہے۔ اس کے باوجود ہیگل یہ عجیب و غریب نظریہ پیش کرتا ہے کہ دو مخالفت تصورات جن میں سے ہر ایک کی بنائے وجود دوسرے کی مخالفت ہے باہم اس طرح ہم آغوش ہوتے ہیں کہ ان کی آمیزش سے ایک نئی وحدت نمود پذیر ہو جاتی ہے جس کے رگ و پے میں اصل تصور کا جو ہر رداں دواں ہوتا ہے۔ یہ تو انتہائی الفت و مواسست کا خاصہ ہے نہ کہ مخالفت و عداوت کا۔ دو مخالفوں میں اگر مصالحت کا کچھ بھی امکان ہو تو سمجھنا چاہیے کہ ان کی عداوت و مخالفت خالص نہیں ہے بلکہ کچھ موافقت کے عناصر لئے ہوئے ہے لیکن ہیگل اعتدال کی مصالحت اور ترکیب پذیری پر اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھتا ہے جو سراسر مہمل ہے۔ اعتدال میں مصالحت نہیں ہو سکتی۔

ہیگل کا استدلال یہ ہے کہ جب کسی تصور کے بطن سے اس کی ضد نمود ہوتی ہے تو وہ اس تصور کے ہر پہلو کی نفی نہیں کرتی بلکہ صرف اُن پہلوؤں کی کرتی ہے جو ناقص اور نادرست ہوتے ہیں۔ اس استدلال پر دو اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ اولاً ہیگل کے نتائج اگر صحیح تسلیم کر لئے جائیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ اعتدال کی کشمکش منطق کی پابند ہے۔ حالانکہ اس مفروضہ کے لئے کوئی بنیاد نہیں ہے۔ یہ یقین کرنے کی کیا وجہ ہے کہ کسی خاص تصور کے اندر سے جب اس کا مخالفت ظاہر ہو کر اس سے کشمکش کرتا ہے تو وہ صرف انہیں پہلوؤں کی نفی کرتا ہے جن میں کوئی نقص پایا جاتا ہو اور بقیہ پہلوؤں سے کوئی تعرض نہیں کرتا۔ اس کے معنی تو یہ ہوتے کہ افکار و تصورات اور مقابل نظامات کی کشمکش بڑی سمجھ بوجھ کے ساتھ ہوتی ہے۔ لیکن ہیگل نے کہیں بھی یہ نہیں بتایا کہ اس نزاع اعتدال کے پیچھے کوئی سمجھ بوجھ بھی ہے۔ رہا مارکس تو وہ ایسے کسی حکیمانہ ارادہ کو بطور مفروضہ بھی تسلیم نہ کر سکتا تھا کیونکہ اس کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی اس کے منطقی نتائج سے دوچار ہونا پڑتا جن کے سامنے اکیس



کاست بنیاد وجود فنا ہو جاتا۔

دوئم یہ خیال ہی سرے سے بے بنیاد ہے کہ تصورات اپنے مختلف پہلو رکھتے ہیں جن کو ایک دوسرے سے ممیز یا جدا کیا جاسکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر تصور ایک مکمل وحدت ہے جس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا اس لئے یہ دعویٰ صحیح نہیں ہو سکتا ہے کہ کسی تصور کے مختلف پہلوؤں میں سے بعض کو اخذ اور بقیہ کو ترک کیا جاسکتا ہے۔ اگر ایسا کرنا ممکن بھی ہو تو بھی جو پہلو اخذ کئے جائیں گے ان میں اور اصل تصور میں انفصال کے بعد کوئی قربت، یگانگت اور ہم رنگی باقی نہ رہے گی۔ ایک دوسرے سے جدا ہو کر وہ مختلف لذات ہو جائیں گے اور پھر یہ کہنا صحیح نہ ہو گا کہ جو پہلو اخذ کر لئے گئے ہیں ان میں اور اصل تصور میں کوئی نسبت یا علاقہ باقی رہ گیا ہے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اخذ کردہ پہلو اصل تصور کی سند سے رشتہ قائم کریں۔

مثال کے طور پر تصور (الف) کے اندر سے اس کی ضد تصور (ب) پیدا ہوا۔ اب ہیکل کے نظریہ کی روش سے تصور (الف) کے کئی پہلو ہیں۔ فرض کیجئے کہ ان کے نام ہیں الف الف الف الف الف الف۔ ان میں سے پہلے تین یعنی الف الف الف ناقص ہیں۔ (ب) ان کی نفی کرتا ہے لیکن (الف) کے دو پہلو الف الف ناقص نہیں ہیں۔ انہیں کچھ عرصہ کی کشمکش کے بعد (ب) اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس اعتبار سے الف الف الف جن کی نفی (ب) کرتا ہے اس کے مخالف ہوئے کیونکہ اگر ان سے مخالفت نہ ہوتی تو (ب) ان کی نفی کیوں کرتا۔ لیکن الف الف کو وہ اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس لئے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ الف الف اور (ب) کے درمیان کچھ نہ کچھ موائت ضرور ہے۔ اب صورت یہ ہوئی :-

(ب) . . . . . (الف) کی ضد ہے۔

(ب) الف الف الف کی ضد ہے کیونکہ ان کی نفی کرتا ہے۔

(ب) الف الف کی ضد نہیں ہے کیونکہ ان کی نفی نہیں کرتا۔

لہذا الف الف الف (الف الف الف) سے مختلف الذات بلکلان کی نفیض ہوئے۔ کیا دو مختلف الذات یا نفیض اجزاء ایک ہی تصور کے آغوش وحدت میں جمع ہو سکتے ہیں جبکہ اجتماع نفیضین محال ہے؟

پس معلوم ہوا کہ ہیگل کا استدلال غلط ہے اور ضد اد میں مصالحت نہیں ہو سکتی۔

تاریخ کی شہادت بھی ہیگل کے نظریہ کے خلاف ہے۔ ستر صویں اور اٹھارہویں صدی میں مذہب کے خلاف یورپ میں جو فکری بغاوت پیدا ہوئی تھی اس نے مذہبی انداز فکر کی کس خصوصیت کو باقی رہنے دیا؟ اس دور کے علمی اور فکری رجحانات میں مذہبی طرز فکر کا کیا اثر پایا جاتا ہے؟ مذہب کا جوہر تو درکنار اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے فلسفہ، سائنس اور دیگر تمدنی علوم میں تو مذہبی فکر کا پرتو تک نظر نہیں آتا۔ مذہب کے خلاف اس زمانہ میں جو رد عمل پیدا ہوا تھا اس نے مذہب اور اس کی جملہ خصوصیات فکر کا نام و نشان تک مٹا دیا حتیٰ کہ آج مغربی ذہن اور مذہبی طرز فکر میں اتنا ہی بُعد ہے جتنا دو مخالف نظامات فکر میں ہونا ممکن ہے۔ +

مارکس نے ہیگل کے جدلی طریق سے کام لیتے ہوئے اسی غلطی کا اعادہ کیا جس میں ہیگل مبتلا ہو چکا تھا۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کسی معاشی نظام کے اندر سے جو مخالفت قوتیں ظہور کرتی ہیں وہ کچھ عرصہ کی کشمکش کے بعد ایک نیا معاشی نظام ترتیب دیتی ہیں جو سابق نظام پر غالب آ جاتا ہے، اس کو مٹا دیتا ہے مگر اس کے صالح اجزاء اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس لئے یہ نیا معاشی نظام سابق نظام سے اس معنی کر کے زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ اس کی اعلیٰ خصوصیات اس نظام میں باقی رہتی ہیں۔ اس نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے برٹرینڈ رسل (Bertrand Russel) مشہور انگریزی مفکر لکھتا ہے:-



ہیگل کی طرح مارکس بھی یہ یقین رکھتا تھا کہ دنیا ایک منطقی ضابطہ کے مطابق ارتقاء کی راہ پر آگے بڑھتی جا رہی ہے۔ ایک مقام پر مجلس (Engles) لکھتا ہے کہ جب کسی نظام کے اندر سے اس کا اندرونی تضاد (Inherent contradiction) ظاہر ہونے لگتا ہے تو اس تضاد کے رفع کرنے کا کوئی نہ کوئی ذریعہ پیدائش دولت کے بدلے ہوئے طریقوں میں ضرور موجود ہونا چاہئے۔ اس چاہئے کے لفظ میں ہیگل کے اس عقیدہ کی جھلک صاف نظر آتی ہے کہ زندگی منطق کی تابع ہے۔ لیکن کیا حقیقتاً زندگی اور منطق میں کوئی لازمی رشتہ ہے؟ کیا سیاسی کشمکشوں کا نتیجہ ہمیشہ کسی نہ کسی ترقی یافتہ نظام ہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے؟ سلطنت روم پر وحشی جرمن قبائل کے حملوں سے کوئی بہتر معاشی نظام نہیں پیدا ہوا اور نہ اندلس سے عربوں کے اخراج نے کسی اعلیٰ تر نظام کی بنیاد رکھی۔

اسی طرح یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ سرمایہ داری نظام میں جاگیر داری نظام کی اعلیٰ خصوصیات کن معنی کر کے محفوظ کی جاسکتی ہیں۔ یا نظام غلامی کی قابل قدر صفات سے جاگیر داری نظام کس حد تک مستفید ہوا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ نہ سرمایہ داری میں نظام جاگیر داری کی خصوصیات باقی ہیں اور نہ جاگیر داری نظام میں نظام غلامی کے کسی جزو کا سراغ ملتا ہے حقیقت یہ ہے کہ کسی عملی یا فکری تحریک کی منطقی تکمیل کے بعد جب مخالف رجحانات نمودار ہوتے ہیں تو یہ نہیں ہوتا ہے کہ نئے رجحانات اُس تحریک سے مل کر ایک نئی ترکیب اختیار کر لیں۔ اکثر و بیشتر صورتوں میں مخالف رجحانات تحریک مذکور کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتے ہیں اور اس کی جگہ ایک نئی تحریک پیدا کر دیتے ہیں جو پرانی تحریک کے ہر پہلو کی نفی کرتی ہے۔

برٹینڈرل نے مارکس کی ایک اور کمزوری کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔ جیسا کہ اوپر بتایا

جاچکا ہے مارکس کے نزدیک تاریخی ارتقار کا اصل محرک معاشی طبقوں کی باہمی کشمکش اور نزاع ہے۔ اگر طبقاتی نزاع نہ ہو تو جدلی عمل باقی نہیں رہتا۔ اور یہ تو پہلے ہی معلوم ہے کہ ترقی اور حرکت کا دار و مدار تمام تر جدلی عمل پر ہے۔ لیکن مارکس نے یہ نہیں بتایا کہ اشتراکیت کے قیام کے بعد جدلی عمل کا کیا حشر ہوگا۔ مارکس کے نظریہ کے مطابق اشتراک کی سوسائٹی میں طبقاتی امتیاز معدوم ہوگا۔ کیونکہ یہ سوسائٹی طبقہ داریت سے پاک ہوگی۔ ایسی صورت میں طبقاتی نزاع بھی ختم ہو چکی ہوگی کیونکہ طبقوں کی عدم موجودگی میں طبقاتی نزاع کا وجود نہیں باقی رہ سکتا ہے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اشتراک کی سوسائٹی میں حرکت و ترقی کا سلسلہ بالکل رک جائے گا۔ کیونکہ ارتقا کا اصلی محرک (طبقاتی نزاع) ہی موجود نہ ہوگا اس کا جواب مارکس نے یہ دیا ہے کہ اشتراک کی سوسائٹی میں معاشرتی انقلابات تو ہوں گے لیکن سیاسی انقلابات نہ ہوں گے۔ اور یہ انقلابات بھی بہت نرم اور آہستہ رہوں گے۔ اس جواب سے شاید ہی کسی سوچنے والے دماغ کی تسفی ہو سکے۔ جب مارکس نے قطعی طور سے یہ کہہ دیا ہے کہ انسانی تمدن کی کل حرکت و ترقی معاشی طبقات کی باہمی نزاع پر موقوف ہے تو پھر ایک ایسی سوسائٹی میں تبدیلی اور ترقی کا عمل کیونکر جاری رہ سکتا ہے جس میں نہ معاشی طبقوں کا وجود ہوگا اور نہ طبقاتی نزاع کا نام و نشان۔

مارکس کا نظریہ تاریخ جیسا کہ گذشتہ باب میں بیان کیا جا چکا ہے مارکس نے تاریخی ارتقار کی تشریح میں مادی محرکات اور معاشی قوتوں کے عمل پر سب سے زیادہ زور دیا اور یہ دعویٰ پیش کیا کہ انسانی شخصیت اور اس کے ذاتی اعمال و عرائش تاریخی واقعات کی رفتار پر بہت معمولی اثر رکھتے ہیں مارکس کے خیال میں تاریخی ارتقار کی اصلی کار فرما قوت معاشی طبقات کی کشمکش ہے۔ مشہور تاریخی شخصیتوں کی عظمت کا حقیقی راز یہ تھا کہ وہ اپنے زمانہ کے غالب میلانات کا رخ دیکھ کر کام کرتے تھے جن تحریکات کی زمام قیادت انہوں نے اپنے ہاتھ میں لی وہ زمانہ کے خارجی حالات سے پیدا ہوئی تھیں اس



یہ تاریخ کی تشکیل میں ان شخصیتوں کا حصہ صرف اتنا تھا کہ انہوں نے علوم الناس کے قوائے عمل کو بے نتیجہ کوششوں میں ضائع ہونے سے بچا لیا اور ان کی توجہ کو ایسے امور و مسائل پر مرکوز کر دیا جنہیں عصری رجحانات میدان میں لائے تھے۔ بڑے سے بڑا انسان بھی کسی ایسی تحریک کو فروغ نہیں دے سکتا جو زمانہ کے عام رجحان اور اُن معاشی قوتوں سے متصادم ہو جو رائج الوقت نظامات پر مؤثر ہوتی ہوں۔ سیاسی انقلابات اور سماجی تغیرات کے حقیقی اسباب دریافت کرنا ہو تو پیدائش دولت کی نئی قوتوں کے فعل و ظہور پر غور کرنا چاہئے جو رائج الوقت قانونی، سیاسی اور ملکی نظام میں تبدیلی کا مطالبہ کرتی ہوں، کیونکہ یہی قوتیں انقلاب آفریں تحریکات کے وجود میں آنے کا باعث اور سبب ہوتی ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا تاریخی اسباب و علل کی تحلیل میں اتنی سادگی اور وضاحت پیدا کی جاسکتی ہے کہ اُسے ایک یا دو غالب میلانات پر محدود کیا جاسکے؟ مارکس نے غالباً ذہنی کاوش سے بچنے اور اپنے محبوب عقائد کی تشہیر کی خاطر تاریخی واقعات کو اس سادگی اور آسانی سے ایک غالب سبب کا معمول قرار دے دیا۔ درہ اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ تاریخی واقعات و حوادث کے اسباب ایسے پیچیدہ اور ان کی علتوں کے رشتے باہم اس قدر مربوط ہوتے ہیں کہ انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا یا ان کا مکمل تجزیہ کرنا اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ سیاسی سازشیں، جنسی رقابت و حسد، اقتدار کی ہوس، ادبے ہوئے حوصلے، مذہبی جوش و خروش، اصلاحی جذبات اور اجتماعی کشمکش یہ سب اور دیگر اسباب مل کر بحیثیت مجموعی تاریخی واقعات کی تشکیل پر مؤثر ہوتے ہیں۔ اسی طرح غیر معمولی خصوصیات لکھنے والے بڑے بڑے افراد تاریخ پر جو نقوش ثبت کر گئے ہیں اُن سے بھی بالکل صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ممکن ہے کہ بڑے لوگ اپنے زمانہ کی آواز ہوں اور محض اُن تحریکوں کی نمائندگی کرتے ہوں جو خارجی حالات کی رفتار سے پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن یہ

کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان تحریکات کی رفتار اور ان کے نتائج پر ان لوگوں کی شخصیتیں فیصلہ کن اثر ڈالتی ہیں ان تمام تاریخی عوامل (factors) کو جو انسانی فطرت سے کسی طرح کم پیچیدہ نہیں ہیں ایک سادہ مضابطہ (formulæ) میں تحلیل کرنے کی کوشش کرنا نظریہ سازی کی خاطر واقعات کا خون کرنا ہوگا۔ بے شمار حوادث تاسیخ کی رفتار اور سمت ترقی پر مؤثر ہوتے ہیں۔ کتنے اتفاقات ہیں کہ اگر واقع نہ ہوتے تو ہماری تاسیخ کچھ اور ہوتی۔

مانا کہ بڑی بڑی تحریکیں معاشی اسباب سے پیدا ہوتی ہیں۔ پھر بھی اکثر اوقات ایک معمولی سا واقعہ اس بات کا فیصلہ کر دینے کے لئے کافی ہو جاتا ہے کہ ان میں سے کس تحریک کو آخری فتح نصیب ہوگی۔ ٹرانسکی نے روسی انقلاب کی تاسیخ میں جو کچھ لکھا ہے اس کے پڑھنے کے بعد شکل ہی سے کوئی شخص یقین کر سکتا ہے کہ لینن کی شخصیت نے انقلاب اور اس کے نتائج میں کوئی فرق نہیں پیدا کیا اور یہ کہ اگر حکومت جرمنی اس کو روس جہلنے کی اجازت نہ دیتی تو بھی واقعات کی رفتار وہی ہوتی۔ وزیر متعلقہ جس نے لینن کو روس جہلنے کی اجازت دی اگر طبیعت کے معمولی تلکد کا شکار ہو جاتا اور ہاں کی جگہ نہیں کہہ دیتا تو کون کہہ سکتا ہے کہ روسی انقلاب کی شکل و نوعیت یا اس کے نتائج میں کوئی فرق نہ پڑتا۔ چند اور مثالیں لیجئے۔ جس وقت فرانس کی انقلابی افواج اپنے ہمسایوں سے نبرد آزما تھیں اور پریشیا کی فوجوں کے خلاف والمی (Valmy) کے میدان میں محاذ کا رزار گرم ہو رہا تھا اگر سخت و اتفاق سے اُس وقت پریشیا کی فوجوں کو کوئی قابل جہل بل جاتا تو بہت ممکن ہے کہ پریشیا والے انقلاب فرانس کی تحریک کو حرف غلط کی طرح مٹا دیتے۔ اگر ہنری ہشتم جذبات عشق سے مغلوب ہو کر اپنی بولین کے دام محبت کا اسیر نہ ہو جاتا تو آج شاید ریا ستہائے متحدہ امریکہ کا وجود نہ ہوتا۔ کیونکہ یہی واقعہ بادشاہ انگلستان اور پاپائے روم کی باہمی مخالفت کا سبب بنا اور اسی وجہ سے انگلستان نے پاپائے روم سے اپنا تعلق منقطع کیا۔ اس انقطاع کا ایک نتیجہ خیز



پہلو یہ تھا کہ انگلستان نے امریکہ پر پرزگال اور اسپین کے حق ملکیت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ کیونکہ پوپ نے امریکہ کو بطور عطیہ ان دونوں ممالک کے حوالے کیا تھا۔ اس تاریخی اتفاق کی وجہ سے انگلستان نے پروٹسٹنٹ مذہب اختیار کیا۔ ورنہ آروہ بدستور کیتھولک رہتا تو آج یا تھا متحدہ امریکہ شاید اسپینی امریکہ میں شامل ہوتیں۔ +

اگرچہ تاریخی اتفاقات کو انسان کے سیاسی اور عمرانی ارتقاء میں اس حد تک دخل سمجھنا ایک قسم کا غلو ہے۔ لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اکثر اوقات تاریخی حوادث واقعات کی عام رفتار کو بالکل بدل دیتے اور بڑی بڑی تحریکات کے مستقبل کا فیصلہ کر دیتے ہیں۔

انقلاب فرانس | مارکس نے اپنے نظریہ تاریخ میں انقلاب فرانس کو خاص اہمیت دی ہے اور اس کو معاشی طبقات کی باہمی کشمکش کی ایک بڑی مثال قرار دیتے ہوئے بتا رہے ہیں کہ یہ انقلاب پرانے جاگیرداری نظام کے خلاف بورژوا یعنی متوسط طبقوں کی بغاوت کا نتیجہ تھا۔ اس بغاوت کی آگ بہت عرصہ سے اندر اندر سلگ رہی تھی کیونکہ پیدائش دولت کے رائج الوقت نظام نے ملک کو ایک عام معاشی بد حالی میں مبتلا کر دیا تھا۔ جب حالات روز بروز بدتر ہوتے گئے تو بالآخر متوسط طبقہ نے تنگ آکر اس معاشی اور سیاسی نظام کو برباد کرنے کی ٹھان لی جو نئی معاشی قوتوں کی راہ میں حائل ہو کر ان کے عمل کو روک رہا تھا۔

انقلاب فرانس کی مذکورہ بالا وجہ میں مارکس نے اس واقعہ کو نظر انداز کر دیا کہ اسی وقت سیاسی نظام کے خلاف جس طبقہ میں سب سے پہلے اور سب سے زیادہ بھینپنی پیدا ہوئی وہ فرانس کے ارباب علم اور اصحاب فکر کی جماعت تھی۔ اسی جماعت نے ملک میں سب سے پہلے بغاوت کے جراثیم پھیلانے تھے۔ لیکن یہ جماعت ان معنوں میں کسی معاشی طبقہ کی تعریف میں نہ آسکتی تھی جس میں مارکس نے اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ کیونکہ وہ ہر طبقہ کے افراد پر مشتمل تھی۔

اس میں اُمرا بھی شامل تھے، متوسط طبقہ کے لوگ بھی تھے اور عزت و افلاس کے ماتھے ہوئے روسو (Rousseau) جیسے لوگ بھی تھے۔ اس کے علاوہ ابتدا میں اس انقلابی تحریک کا مقصد یہ نہ تھا کہ رائج الوقت سیاسی نظام کو بالکل بریاد کر ڈالا جائے اور اس کی جگہ ایک نئے نظام کی داغ بیل ڈالی جائے۔ جو چیز ابتداء انقلابیوں کے پیش نظر تھی وہ صرف یہ تھی کہ نظم و نسق کی خرابیاں دور ہوں، محصولات کا مار کم کیا جائے اور ہر شخص کو ترقی اور حصولِ معاش کے مساوی مواقع دیئے جائیں۔ بادشاہ اور شاہی طرز حکومت کی مخالفت کا کوئی شائبہ تک نہ تھا، بلکہ بادشاہ کی ذات ہی آغاز انقلاب میں عوام کی امیدوں کا مرجع و مرکز تھی اور اسی سے رعایا کو نظم و نسق کی اور معاشی اصلاح کی توقع تھی۔ شاید ہی فرانس کے کسی بادشاہ کو عوام میں اتنی مقبولیت اور ہر دلعزیزی حاصل رہی ہو جتنی لوئی شانز دہم کو اس وقت حاصل تھی جب اس نے اسٹیٹس جنرل (State General) یعنی فرانسیسی پارلیمنٹ کو طلب کیا تھا۔ البتہ جب شاہی خاندان اور خصوصاً بادشاہ ہیکیم کے اعمال و اقوال نے ان توقعات پر پانی پھیر دیا اور رعایا کے دل میں بادشاہ کی طرف سے امید کا کوئی گوشہ باقی نہ رہا تب اس تحریک نے رائج وقت سیاسی نظام کے خلاف ایک مہیب بغاوت کی شکل اختیار کر لی۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جمہور فرانس کی پہچانی میں معاشی اسباب اور خصوصاً مرد و چہ طریقِ محصول کو بہت بڑا دخل تھا، کیونکہ جب تک عوام الناس کی اکثریت آسودہ حال رہتی ہے اس وقت تک کسی ملک میں انقلابی ہیجان نہیں پیدا ہوتا۔ یہ بھی صحیح ہے کہ نظم و نسق کے فرسودہ نظام اور ناروا قوانین نے معاشی پیدائش پر ہر طرح کی پابندیاں عائد کر رکھی تھیں، مگر اس کے باوجود یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ فرانس کے سودا و سرے مغربی ممالک میں جہاں کے معاشی حالات بالکل اسی نوعیت کے تھے یہ انقلابی کیفیت کیوں نہ رونما ہوئی۔ اٹھارویں صدی میں یورپ کے اکثر ممالک اسی معاشی اتری اور



بد حالی میں مبتلا تھے اور بعض ممالک میں تو حالات فرانس سے زیادہ بدتر ہو چکے تھے۔ مگر کہیں بھی فرانس کی طرح بغاوت کے آثار نہیں پائے جاتے تھے۔

مارکس نے انقلاب فرانس کے جن حقیقی اسباب کی طرف اشارہ کیا ہے ان کے متعلق تعجب خیز بات یہ ہے کہ ایک ملک میں تو ان کا اثر اس قدر نمایاں تھا اور دوسرے ممالک میں جہاں حالات بالکل مماثل تھے ان کے اثرات کا کہیں پتہ نہ تھا۔ پھر اس سارے دور میں نہ تو پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا ظہور ہوا اور نہ حالات پیداوار میں کوئی تبدیلی عمل میں آئی جسے ذہنی انقلاب کا پیش خیمہ کہا جاسکے۔ بڑی بڑی صنعتوں کا پتہ تک نہ تھا۔ چند تجارتی ادارے البتہ موجود تھے جن کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنا تو درکنار حکومت ان کے لئے تمام ممکن سہولتیں پہنچانے میں پیش پیش تھی۔ مختصر یہ کہ حالات پیداوار میں کوئی اہم تغیر نہیں واقع ہوا تھا۔ معاشی متول اور سیاسی اثر و رسوخ کی تقسیم تقریباً ایک صدی سے یکساں حالت میں تھی۔ فرانس کے انقلاب کا حقیقی سبب تلاش کرنا ہو تو ان جدید تغیرات اور تازہ افکار کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو عام انسانوں کے ذہنی میلانات اور ان کے نقطہ نظر کو تبدیل کر رہے تھے۔ اسی ذہنی ہيجان نے انقلاب برپا کیا اور پھر اس انقلاب کے بطن سے نئے قوانین، نیا سیاسی اور ملکی نظام پیدا ہوا جس نے بالآخر حالات پیداوار کو بالکل بدل ڈالا۔ کسان اب اپنی زمینوں کے مالک ہو گئے، متوسط طبقوں نے سیاسی اور معاشی آزادی کے حصول کا محبوب مقصد پالیا، پس پیش دولت کی نئی قوتوں نے سیاسی پابندیوں اور معاشی زنجیروں کو نہیں توڑا یہ قوتیں تو ہمیشہ کی طرح جمود و سکون کی حالت میں تھیں۔ البتہ انسانی ذہن کے نئے افکار و تصورات کی جولانی اور ان کی پہنچاؤ طاقت تھی جس نے فرانس کو اس کی زنجیروں اور پیڑیوں سے رہائی دلائی اور معاشی پیدائش کی نئی قوتوں کا راستہ کھول کر نئے حالات پیداوار کی بنیاد رکھی۔

معاشی محرکات کی بالادستی اور معاشی قوتوں کی انقلاب آفرینی پر زور دیتے ہوئے مارکس نے

خاندانی زندگی کی ابتدا اور اس کے مضمرات و نتائج پر صحیح طریقہ سے غور نہیں کیا ورنہ اُس پر اپنے نظریہ کا سقم بہت جلدی ظاہر ہو جاتا۔ خاندانی زندگی اس بحث میں سب سے زیادہ اہمیت اس لئے رکھتی ہے کہ انسان کی معاشی سرگرمیاں خاندانی نظام ہی کے ذریعہ سے تکمیل کو پہنچیں۔ اور یہی وہ پہلا نظام تھا جس کی بنیاد پر انسان کی معاشی زندگی اور اس زندگی کی سرگرمیوں کا آغاز ہوا۔ نہایت قدیم زمانہ میں جب انسان زراعت و نواح کے فن سے ناواقف تھا اور محض جنگلی درندوں کے شکار سے اپنے اور اپنے متعلقین کے لئے غذا فراہم کرتا تھا، اُس وقت بھی خاندانی زندگی اس کی معاشی سرگرمیوں کی شرط مقدم تھی۔ مرد شکار پر جاتا تھا اور عورت بچوں کی دیکھ بھال کرتی تھی۔ پھر جب مرد شکار سے گھر واپس آتا تو عورت کا کام یہ تھا کہ وہ شکار سے گوشت نکالے اور اُسے پکا کر تیار کرے۔ اس طرح سے افراد خاندان کا باہمی تعاون اس وقت بھی معاشی کاروبار کے لئے ضروری تھا۔ اس کے بعد جب زراعتی دور آیا تو خاندانی نظام کی اہمیت اور بڑھ گئی کیونکہ اس دور میں نہ صرف عورت زراعتی کاروبار میں حصہ لیتی تھی بلکہ چھوٹے بچوں سے بھی معاشی زندگی میں بہت کچھ مدد حاصل ہو جاتی تھی۔ چنانچہ اس زمانہ میں اولاد کی کثرت ایک بڑی نعمت خیال کی جاتی تھی۔ کیونکہ جس شخص کے اولاد زیادہ ہوتی اس کے لئے مادی مرفہ الحالی کا حصول بھی سہل ہوتا۔ غرض کہ تاریخ کے ہر دور میں خاندانی نظام کو معاشی سرگرمیوں میں ایک خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ لیکن خاندانی زندگی کا سبب وجود کیا ہے اور وہ کونسی معاشی قوت ہے جس نے خاندانی نظام کی بنیادوں کو استوار کیا۔ غور سے دیکھا جائے تو خاندان افراد انسانی کے صنفی میلانات اور جنسی خواہشات کا براہ راست نتیجہ ہے صنفی میلانات اور جذبات شہوانی کے بغیر خاندان کا تصور ہی ممکن نہیں ہے۔ فرض کیجئے کہ انسان ان جذبات و میلانات سے یکسر خالی ہوتا تو کیا خاندانی نظام وجود میں آسکتا تھا؟ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اگر انسان صنفی جذبہ نہ رکھتا ہوتا تو باہمی تعاون اور رفاقت و الفت کا کوئی رشتہ ہی نہ پیدا ہو سکتا۔ کیونکہ اس صورت



میں بھی اجتماعی زندگی کی کوئی نہ کوئی اکائی ضرور ہوتی اور موانست و مودت کے تعلقات پھر بھی انسانوں کو ایک رشتہ میں مربوط کر دیتے۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایسی صورت میں انسانی تعلقات کی صورت بندی اور اجتماعی زندگی کی اکائی جیسی بھی ہوتی وہ خاندانی زندگی سے بالکل جدا اور بہت مختلف ہوتی۔ ماں باپ، بھائی بہن، بیوی شوہر، داماد اور خسر کے جو رشتے خاندان کو اس کی خصوصیت عطا کرتے ہیں ان کا وجود نہ ہوتا۔ تعلقات ہوتے مگر ان کی وہ شکل و نوعیت نہ ہوتی جو خاندانی زندگی میں ہوتی ہے۔ بہر حال خاندانی زندگی جس شکل میں آج موجود ہے اور ہمیشہ سے موجود رہی ہے وہ صاف طور سے صنفی خواہشات اور صنفی جذبات کی پیداوار ہے۔ لیکن ان جذبات و خواہشات کو معاشی محرکات کسی طرح نہیں کہا جاسکتا۔ ان کا خود ایک مستقل وجود معاشی اعراض و ضروریات سے الگ ہے۔

خاندان کے وجود میں آنے کا اصل سبب یہ نہیں ہے کہ وہ معاشی اعراض کے لئے تعاون کی بہترین شکل ہے۔ کیونکہ معاشی ضروریات کے لئے تعاون اور اشتراک عمل کی اس سے بہتر صورتیں پیدا کی جاسکتی ہیں اور پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ مزدور دل کی انجمنیں ان کے معاشی مفادات و اعراض کو خاندان کے مقابلہ میں کہیں زیادہ بہتر طور سے پورا کرتی ہیں۔ اس کے باوجود ان انجمنوں کے قیام نے مزدور دل کو خاندان سے مستغنی نہیں کر دیا۔ خاندان کا وجود درحقیقت انسانی کوششوں کا مرکب بنا منت نہیں ہے بلکہ نظری اسباب کا نتیجہ ہے جو تمام تر غیر معاشی ہیں۔ ماں بچوں سے اس لئے محبت نہیں کرتی کہ اس کے پیش نظر معاشی اعراض کی تکمیل ہوتی ہے۔ باپ بیٹے، بھائی، بہن اور زن و مرد کی الفت و معاونت معاشی محرکات سے بے نیاز ہے۔ جو چیز خاندانی نظام کو استحکام بخشتی اور اس کے وجود کو پورے بناتی ہے وہ ابھی الفت کی فطری کشش، خاندانی روایات سے وابستگی اور وہ خلقی خصوصیات ہیں جو ایک مورث کی اولاد ہونے کی وجہ سے افراد خاندان میں مشترک ہوتی ہیں۔ یہ تمام محرکات جو دیگر غیر معاشی

میں، خاندان کو ایک منظم ادارہ بناتے ہیں، لیکن ان غیر معاشی محرکات و اسباب کا ایک نتیجہ معاشی اغراض کے حصول کی صورت میں بھی ظاہر ہوتا ہے۔ معاشی بہنو خاندانی زندگی کا نتیجہ اور عینسی میلانات اسکی سبب ہیں۔ مارکس اور اس کے پیروں نے فوراً اس نتیجہ کو سبب قرار دیکر بول اٹھتے ہیں کہ دیکھو خاندانی نظام مکمل انسان کے معاشی اغراض کو جو دہیں آیا ہے یہ لطیف مغالطہ جس کے ذریعہ سے ہر نتیجہ کو سبب بنا دیا جاتا ہے مارکس اور اس کے پیروں کے لئے بہت کامند ہے اور ہمیں اس بات کی داد دینی چاہئے کہ انہوں نے اس دیدہ دلیری سے کام لینے میں کبھی نخل نہیں کیا۔

بہر حال اتنا تو سمجھی مانتے ہیں کہ خاندانی نظام پیدائش دولت کا ایک وسیلہ ہے۔ اچھا اب فرض کیجئے کہ الفت مادری، شفقت پدری اور اسی نوع کے دیگر جذبات جن کو معاشی اغراض سے کوئی تعلق نہیں ہے، خاندانی زندگی سے فنا ہو جائیں۔ خاندانی روایات کی تعظیم و تکریم، عزیزوں کا خیال اور مصیبت میں ان سے ہمدردی، والدین کی خدمت اور اسی قبیل کی خصوصیات جو خاندانی زندگی کو انسان کی عام زندگی سے تمیز کرتی ہیں، بالکل مٹ جائیں اور اس کی جگہ صرف معاشی اغراض اور مادی مفاد کا تخیل افراد خاندان میں باقی رہ جائے تو اس نظام کا کیا حشر ہوگا؟ کیا اس کی پوری تنظیم ڈھیلی اور سست نہ پڑ جائے گی؟ کیا معاشی مفاد کا خیال افراد خاندان میں باہمی کشمکش پیدا کر کے خاندان کی مشترکہ مساعی کو کمزور کر دینے کا باعث نہ ہوگا؟ یہ ممکن ہے کہ خاندان کے چند افراد کو مشترکہ دولت میں سے کچھ حصہ زیادہ مل جاتا ہو اور وہ مادی فوائد سے نسبتاً زیادہ متمتع ہوتے ہوں۔ پھر بھی جب تک خاندانی روایات اور باہمی الفت و معاونت کی روح زندہ ہے اس وقت تک اس تنظیم کا کوئی رکن بالکل تلاش اور فاقہ کش نہ ہوگا۔ لیکن اگر افراد خاندان پر معاشی محرکات کا غلبہ ہو جائے اور الفت و قربت کی رنجشیں ڈھیلی پڑ جائیں تو یہ پورا نظام درہم برہم ہو جائے گا اور اس کی برہمی سے افراد خاندان کو جو نقصان پہنچے گا وہ بحیثیت مجموعی اس نقصان سے کہیں زیادہ ہوگا جو انہیں خاندان کی مشترکہ



دولت میں سے نامساوی حصہ ملنے کے باعث برداشت کرنا ہوتا تھا۔ جب تک خاندان میں غیر معاشی محرکات قوی الاثر تھے معاشی اغراض بھی پورے ہوتے تھے اور پیدائش دولت کا کام بھی بخوبی انجام پاتا تھا۔ جو نہی معاشی زاویہ نگاہ مسطہ ہوا باہمی رقابتوں نے خاندان کا شیرازہ بکھیر دیا۔ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ غیر معاشی محرکات ہی خاندانی زندگی کا سبب وجود ہیں اور انہیں محرکات کی قوت سے اس کے اندر نظم و استحکام پیدا ہوتا ہے؟ معاشی اغراض کی تکمیل اس زندگی کا نتیجہ ہے نہ کہ سبب۔

پھر یہ بھی یاد ہے کہ دنیا میں اس وقت تک جتنے معاشی نظامات قائم ہوئے ہیں ان سب کے عقب میں خاندانی نظام کی قوت موجود تھی کیونکہ یہی نظام اجتماعی زندگی کی مستحکم ترین اساس اور ان کی اکائی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو ہر معاشی نظام غیر معاشی قوتوں اور غیر معاشی محرکات کی بنیادوں پر استوار رہا ہے اور مارکس کے نظریہ کے بالکل برخلاف غیر معاشی قوتیں انسان کی زندگی پر ہمیشہ حاوی رہی ہیں حتیٰ کہ معاشی زندگی کی اکائی اور اس کی اساس یعنی خاندانی زندگی بھی غیر معاشی محرکات کے بل پر قائم و مستحکم ہے۔ اگر یہ محرکات باقی نہ رہیں تو معاشی زندگی کے لئے کوئی بنیاد نہیں رہتی اور اس کا وجود ہی خطرہ میں آجاتا ہے۔ لیکن اثر اکت کی سب سے پہلی زد خاندانی نظام ہی پر پڑتی ہے۔

قومی زندگی کی حالت بعینہ وہی ہے جو چھوٹے پیمانہ پر خاندان کی ہے۔ یہ زندگی قدرتی اسباب کی پیداوار ہے جس کی تشکیل میں انسان کے ارادہ اور مرضی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کی بنیاد اس لئے نہیں پڑی کہ اس کے بغیر معاشی اغراض کا حصول ممکن نہ تھا یا پیدائش دولت کی قوتیں پوری طرح بروئے کار نہ آسکتی تھیں۔ بغیر کسی ارادہ اور کوشش کے قومی زندگی خود بخود اس مقصد کو پورا کرتی ہے اور اکثر حالتوں میں لوگوں کو اس کا شعور تک نہیں ہوتا کہ اس زندگی سے یہ مقصد بھی پورا ہو رہا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ قومی زندگی کن بنیادوں پر تعمیر ہوتی ہے۔ قومی سرگرمیوں اور اجتماعی معاشی کارسازیم کہاں ہوتا ہے اور افراد قوم کو کونسی قوتیں باہم مربوط کرتی ہیں۔ کیا یہ حقیقت نہیں

ہے کہ ملک و وطن کی محبت، قومی روایات کی الفت، ہم وطنی اور نسلی وحدت کا احساس، مزاجی افتاد کی یکسانیت اور قومی طبیعت کے اثرات افراد قوم کو ایک ہی رشتہ میں پروڈیتے ہیں؛ پھر حب اس ربط و انضمام سے قومی زندگی کی بنیادیں مضبوط ہو جاتی ہیں تو اس کے مادی فوائد اور معاشی سود مندیاں خود بخود نظر آنے لگتی ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ معاشی اعراض کا تصادم بالکل ناپید ہو۔ حقیقت تو یہ ہے کہ معاشی اعراض دفناً اور معاشی محرکات ان غیر معاشی محرکات سے قدم قدم پر متصادم ہوتے ہیں جن کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا ہے۔ طبقہ داری نزاع بھی ہوتی ہے۔ مختلف مفادات کی باہمی کشمکش بھی جاری رہتی ہے۔ لیکن جب تک قومی زندگی پر غیر معاشی محرکات غالب رہتے ہیں، اس وقت تک معاشی کشمکش کے باوجود قومی استحکام اور اجتماعی تنظیم کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا۔ وطن کی الفت، قومی روایات سے وابستگی اور ایک ہی نسل و قوم ہونے کا احساس اس تصادم اور کشمکش سے زیادہ قوی الاثر ثابت ہوتا ہے۔ اور اسی لئے قومی زندگی کا نظم برقرار رہتا ہے۔ غیر معاشی محرکات کا معاشی محرکات پر غلبہ ہی قومی استقرار کا ضامن ہوتا ہے جس نسبت سے کسی قوم میں غیر معاشی محرکات کی قوت معاشی محرکات کی قوت پر غالب رہتی ہے اسی نسبت سے علی الترتیب قوم میں طبقہ داری بندشیں سخت یا ڈھیلی اور طبقاتی امتیازات نمایاں یا مبہم ہوتے ہیں اور اسی نسبت سے قوم کے ایک طبقہ کا دوسرے طبقہ سے ناجائز فائدہ اٹھانا دشوار یا آسان ہوتا ہے۔

اگر اراکس کے نظریہ کے مطابق طبقہ داری نزاع تاریخ کی غالب حقیقت ہوتی اور محض معاشی مفاد کا تخیل ہی اقوام کے جملہ طبقوں کا محرک عمل ہوتا تو کوئی قوم ایک مختصر عرصہ سے زیادہ اپنے وجود و بقا کی حفاظت کرنے میں کامیاب نہ ہو سکتی۔ موجودہ جنگ اور اس کی تباہ کاریاں مارکس کے اس غلط نظریہ کا سب سے زیادہ مسکت جواب ہیں۔ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ اس جنگ میں شہری آبادیوں کو جان و مال کا ہفتا نقصان اٹھانا پڑ رہا ہے اتنا اس سے پہلے کسی جنگ میں نہیں اٹھاتا پڑا تھا۔ ان شہری آبادیوں کی غالب اکثریت کس طبقہ کے افراد پر مشتمل ہے؟ انہیں غریب مزدوروں،



کسانوں اور ادنیٰ یا متوسط طبقہ پر چوبارکس کی شریعت میں پروا تاریکہ کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ اگر اس طبقہ میں اپنے ظالم حکمرانوں اور بورژوا مستفیعین کے خلاف بغاوت اور شورش کا کوئی معقول سبب ہو سکتا ہے تو وہ موجودہ جنگ کی تباہ کاریاں ہیں جن کا اثر سب سے زیادہ غریب مزدوروں اور کسانوں پر پڑتا ہے جس کی شعلہ سامانیوں نے ان کے گھروں کو خاکستر بنا دیا ہے اور ان کے اہل و عیال اور خود ان کی جانوں کو ہر لحظہ خطرہ میں مبتلا کر رکھا ہے۔ کیا انگلستان کے غریب مزدوروں اور مغلوبہ الحال نیچے طبقوں سے زیادہ کوئی اس دردناک مصیبت اور ہینٹناک خون آشامی کا ذائقہ شناس ہو سکتا ہے؟ پھر انگلستان کا یہ غریب اور کثیر التعداد طبقہ اُن شدائد و مصائب پر کیوں راضی ہے؟ کیا اس لیے کہ جنگ کے بعد بورژوا حکمران اس کے خون گرم کی گردش اور اس کے دست و بازو کی قوت سے ناجائز انتفاع حاصل کریں؟ اگر طبقہ داری کشمکش کچھ بھی حقیقت رکھتی ہوتی تو آج جبکہ شہروں میں ہر رات آسمان سے آگ برستی ہے اور سینکڑوں ہزاروں انسانوں کو موت کی بد حالیوں اور زندگی کی ہانکاہ اذیتوں میں مبتلا کر دیتی ہے اس کشمکش کا موثر ترین مظاہرہ ہوتا۔ لیکن کشمکش تو ایک طرف انگلستان اور جرمنی کے غریب و امیر معذور و تاجروں کے درمیان اور کسان دشمن کے خلاف باہم اس طرح متحد ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کوئی قوت اُن کے اس عزم اتحاد اور زورِ رفاقت کو نہیں توڑ سکتی۔ اس کی توجیہ اور کس طرح کی جاسکتی ہے بجز اس کے کہ باہمی الفت و مودت کے رشتے تاریخی روایات کا اشتراک اور قومی متدع کی حفاظت کا خیال افراد قوم پر طبقاتی مفاد اور معاشی سود و زیاں کے احساس سے زیادہ قوی اثرات مترتب کرتا ہے اور معاشی محرکات پر بالآخر غیر معاشی محرکات غالب آجاتے ہیں۔ گذشتہ جنگ میں بھی قومیت کے جذبہ نے ہر قوم کے جملہ افراد و طبقات کو باہم متحد کر دیا تھا۔ لیکن اُس جنگ کے متعلق یہ کہا جاسکتا تھا

کہ اُس سے شہری اور دیہاتی آبادیوں کو براہ راست کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ مگر آج تو حقیقت اس کے بالکل برخلاف ہے۔ اس جنگ میں غیر متقابل آبادی ہی سب سے زیادہ تباہ و برباد ہو رہی ہے۔ بالخصوص غریب طبقوں کے افراد، کہ انہیں تو سر چھپانے کی جگہ تک میسر نہیں ہے۔ اگر انگلستان، جرمنی اور اٹلی میں ایک مشترک دفاعی داری کا احساس طبقہ داری احساسات پر غالب نہ ہوتا تو ان قوموں میں اب تک انقلاب برپا ہو چکا ہوتا۔ معاشی محرکات کی مغلوبیت اور طبقہ داری کشمکش کی بے حقیقتی پر اس سے زیادہ محکم دلیل نہیں لائی جاسکتی۔

جنگ کے متعلق مارکس کا نظریہ اشتراکی منشور (Communist manifesto) کے پہلے ہی صفحہ پر ہم کو حسب ذیل عبارت ملتی ہے:-

”انسان نے اس وقت تک جتنے معاشرے قائم کیے اُن سب کی تاریخ طبقاتی نزاع (Class-struggle) کی تاریخ ہے۔ غلام اور آقا، امرا اور بھوہرا سرمایہ دار اور مزدور، مختصر یہ کہ غلام اور مظلوم ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف اور باہم برسرِ پیکار رہے ہیں۔ یہ لڑائی صدیوں سے یونہی مسلسل جاری ہے کبھی اس کی آگ دھیمی پڑ جاتی ہے اور مخفی طور سے اندر اندر سلگتی رہتی ہے اور کبھی اس کے شعلے بھڑک اٹھتے ہیں۔ پھر اس کا انجام یا تو یہ ہوتا ہے کہ ایک انقلاب پورے معاشرے کو بدل ڈالتا ہے، یا پھر دونوں برسرِ پیکار طبقے بالکل مٹ جاتے ہیں۔“

طبقاتی نزاع کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ کہنا تو یقیناً غلط ہے کہ ساری تاریخ محض اس نزاع و کشمکش کی داستان ہے یا یہ کہ انسانی معاشرے کی تمام تبدیلیوں کا سبب صرف طبقاتی کشمکش ہے۔ جو شخص طبقہ داری ذہنیت کا امیر نہیں ہے اسے اس بات کا اقرار کرنے میں تامل نہ ہو گا کہ تاریخی عوامل میں سے طبقاتی نزاع بھی ایک عامل کی حیثیت رکھتی ہے۔



گزشتہ تاریخ پر ایک غیر جانب دارانہ نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ قومی لڑائیوں کے اثرات طبقہ داری  
 لڑائیوں سے کسی طرح کم نہ تھے۔ بلکہ یہ کہنا بھی حقیقت سے دور نہ ہوگا کہ عموماً قومی لڑائیاں  
 طبقہ داری لڑائیوں سے زیادہ کثیر الوقوع، زیادہ تیز و سخت، زیادہ خونریز اور انسانی مستقبل کے لئے  
 زیادہ فیصلہ کن تھیں۔ تاریخ کے میدان میں جتنے زیادہ پیچھے ہٹو گے یہ حقیقت زیادہ نمایاں ہوتی  
 چلے گئی کہ زمانہ قدیم کی اکثر دیرینہ لڑائیاں طبقاتی لڑائیاں نہیں بلکہ قومی، نسلی اور قبائلی لڑائیاں  
 تھیں خود ہمارے زمانہ میں بڑی بڑی قوموں کے مابین جتنی لڑائیاں ہوئی ہیں ان میں قومی احساس  
 شعور اور ہم وطنی کے جذبات اقوام کے اندر دینی اختلافات اور گھریلو جھگڑوں سے زیادہ قومی  
 اور موثر ثابت ہوئے۔ پوری تاریخ میں محکوم طبقوں نے حکمران طبقوں کے ساتھ مل کر بیرونی دشمنوں  
 کے خلاف اپنی شجاعت اور حب قومی کا ثبوت دینے میں کبھی کسی طرح کوتاہی نہیں کی۔ یہ کہنا جیسا کہ  
 مارکس اور اس کے پیرو کہتے ہیں کہ اس کی وجہ عوام الناس کی قدامت فکر اور طبقہ داری احساس کا  
 فقدان یا حب وطن کا کورانہ جذبہ تھا موجودہ بحث کو کسی طرح متاثر نہیں کرتا۔ یہ سب کچھ سہی لیکن اس  
 حقیقت سے مفر نہیں ہے کہ تاریخ کی بیشتر لڑائیوں میں اور موجودہ زمانہ کی اکثر جنگوں، یہاں تک  
 کہ گزشتہ جنگ عظیم اور موجودہ عالمگیر جنگ میں بھی نسل و وطن کی محبت اور قومی یا مذہبی احساسات  
 کی قوت طبقہ داری احساس و شعور اور باہمی اختلافات کی شدت پر نمایاں طور سے غالب رہی ہے۔  
 سچی بات یہ ہے کہ انسان فطرتاً لڑاکا اور جنگجو ذات ہے اور حب کبھی انسانوں کی کوئی جماعت  
 اپنی خواہشات یا اپنے عقائد و مسلمات کی راہ میں کوئی رکاوٹ یا مزاحمت محسوس کرتی ہے، فوراً  
 آمادہ پرکار ہو جاتی ہے۔ محض معاشی ضروریات اور مادی تقاضے یا طبقاتی کشمکش سے تاریخ کی لڑائیوں  
 کی توجیہ نہیں کی جاسکتی۔ جیسا کہ مارکس کا دعویٰ ہے اشتراکیت کے قیام کے بعد اگر اشتراکی حکومت  
 کو اپنی فوجی طاقت پر اعتماد ہوگا تو وہ دوسری حکومتوں سے جنگ کرنے میں کبھی پس پیش نہیں کرے گی۔

اور یہ بھی بالکل قرین قیاس ہے کہ اگر اشتراکیت ساری دنیا کا نظام ہو جائے تب بھی جنگ کا سلسلہ بند نہ ہوگا بلکہ اس بات پر لڑائیاں شروع ہو جائیں گی کہ اس نظام کو چلانے کا بہترین طریقہ کیا ہے۔ اشتراکی عقائد کی تعبیر و تشریح میں اختلافات پیدا ہو جائیں گے۔ نسلی امتیازات، اختلاف عقائد کی خلیج کو اور زیادہ وسیع کر دیں گے اور جنگ و جدل کا بازار پھر اسی طرح گرم ہو جائے گا۔ کیونکہ جنگ کے اسباب انسانی فطرت میں پوشیدہ ہیں۔ معاشی ضروریات سے ان کا کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے۔ اگر یہ صحیح ہے جیسا کہ مارکس اور اس کے حامیوں کا خیال ہے کہ یورپ میں اصلاح مذہب کی وجہ سے جتنی لڑائیاں ہوئیں ان سب کی تہ میں معاشی اسباب کا رد نہ تھے تب بھی اس واقعہ سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان لڑائیوں میں غریب طبقہ کے افراد اپنے ہم عقیدہ امراء اور بادشاہوں کے دوش بدوش ان مزدوروں، کاریگروں اور کسانوں کے خلاف نبرد آزما تھے جو انہیں کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور انہیں کی طرح اپنے ہم عقیدہ امراء اور سلاطین کے جھنڈے تلے، مذہب کی راہ میں یا اپنے محبوب عقائد کی خاطر یا قومی مقاصد کے لئے سرفروشانہ مصروف جہاد تھے۔ اگر رفع اعتراض کی غرض سے کوئی شخص یہ کہے کہ ان لوگوں کے طرز عمل کا سبب یہ تھا کہ یہ اپنے طبقہ کے مفادات کا علم و شعور نہیں رکھتے تھے تو اس کا جواب ہمارے پاس یہ ہے کہ یہ چیز اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ مذہبی عقائد کے سامنے معاشی تقاضے بالکل عاجز و بے بس ہیں اور طبقہ داری مفاد یا حالات پیداوار انسان کے افکار و عقائد پر کوئی قابل لحاظ اثر نہیں ڈال سکتے اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ کی سیاسی اور مذہبی لڑائیاں جنہوں نے عالمگیر اثرات پیدا کئے طبقہ داری نزاعیں نہیں تھیں۔ البتہ بعض مستثنیٰ صورتوں میں انہوں نے طبقہ داری کشمکش کی شکل ضرور اختیار کر لی تھی۔

فکری ارتقاء اور عقلی ترقی کی بابت مارکس کا نظریہ کیا یہ صحیح ہے کہ ہر جماعت کے افکار و تصورات



اور ان کے تہذیبی اور سیاسی مظاہر نہ صرف معاشی ارتقاء پر موقوف ہیں بلکہ معاشی حالات ہی ان مظاہر کی جملہ تبدیلیوں کا سبب ہیں؛ کیا واقعہ علمی تحریکات، فکری رجحانات اور سیاسی نظامات کی مثال ایک بالائی تعمیر کی ہے جو معاشی تنظیم کی بنیادوں پر قائم ہوتی ہے؛ مسئلہ متنازع فیہ یہ نہیں ہے کہ معاشی ضروریات کی تکمیل پہلے ہوتی ہے اور یہ مظاہر بعد میں صورت پذیر ہوتے ہیں، کیونکہ اس سے تو شاید ہی کسی کو انکار ہو، بلکہ سوال یہ ہے کہ پیدائش دولت کے طریقے ہی کیا جماعتی زندگی کے دیگر تمام مظاہر کا تعین کرتے ہیں؛ مارکس اور اس کے پیرو اس فرق کو کبھی ملحوظ نہیں رکھتے بلکہ ہمیشہ یہ رٹ لگاتے رہتے ہیں کہ انسان کو پیٹ بھر کھانا، تن بھر کپڑا اور پڑھنے کے لئے ایک گوشہ عافیت چاہیے قبل اس کے کہ وہ کسی مسئلہ پر سوچ بچار کرے یا ادبی، معاشرتی اور سیاسی مشاغل میں حصہ لینے کے قابل ہو۔ یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ معاشی پیداوار اور مادی حوائج کی تکمیل انسان کی اور ساری سرگرمیوں کے لئے ایک مقدم اور ضروری شرط ہے۔ لیکن شرط اور سبب میں اتنا بڑا فرق ہے کہ اونٹ کو بھی سمجھایا جائے تو سمجھ جائے، انہیں سمجھتے تو مارکس انجلس اور ان کے متبعین۔ صنفی احساسات و خواہشات کی اہمیت بھی کچھ کم نہیں ہے، کیونکہ انسانی نسل کی بقا و دوام انہیں جذبات پر ہے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ انسان کا صنفی میلان اس کی انفرادی زندگی پر نہایت قوی اثرات پیدا کرتا ہے۔ کبھی تو اس میلان کی وجہ سے اس کے معاشی مشاغل میں تیزی اور سرگرمی پیدا ہو جاتی ہے، لیکن اکثر صورتوں میں یہ میلان اس کو ایسے افعال کی طرف راغب کر دیتا ہے جنہیں معاشی مشاغل سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بلکہ ان کی وجہ سے ان مشاغل میں خلل واقع ہو جاتا ہے۔ یہی بات ہوس جاہ اور خواہش اقتدار کی بابت بھی کہی جاسکتی ہے جس کی مثالیں عمرانی زندگی میں کمزرت ملتی ہیں۔ سوسائٹی جتنی سادہ اور غیر متمدن ہوگی اتنے ہی زیادہ یہ خواہشات و جذبات اس کی معاشرت اور معاشی تنظیم میں زیادہ نمایاں ہوں گے۔ جیسا جیسا تمدن

ترقی کرتا جاتا ہے۔ نئے نئے محرکات پیدا ہوتے جلتے ہیں۔ اور یہ فطری خواہشات و جذبات اپنی شکل و صورت بدل دیتے ہیں۔ مگر ان کا عمل ویسا ہی قوی رہتا ہے اور انسان کی اجتماعی زندگی کے مظاہر کو وہ اسی طرح متاثر کرتے رہتے ہیں۔ آدمی نظریہ تالیف کے حامی جنہیں معاشی تنظیم کے اثرات اس قدر گہرے اور احاطہ کن نظر آتے ہیں، اپنے خیالات کے ثبوت میں زیادہ تر قدیم اقوام کے عادات و رسوم اور طرز فکر و معیشت سے استشہاد کرتے ہیں۔ کیونکہ جو جماعتیں تمدن کے ابتدائی منازل پر ہوتی ہیں ان کی زندگی میں طبعی تقاضے اور جسمانی ضروریات (Physical necessities) زندگی کے دیگر تمام مظاہر پر غالب ہوتے ہیں۔ غذائی فراہمی اور لادبی ضروریات زندگی کی تکمیل ان کی جدوجہد اور سچی حیات کا محور ہوتی ہے اس لئے اگر وہ نظریات جو صرف قدیم زمانہ کی تمدنی زندگی سے استدلال پر مبنی ہوتے ہیں صحیح بھی مان لئے جائیں تب بھی موجودہ زمانہ کے حالات پر وہ منطبق نہیں ہو سکتے کیونکہ انسانی تمدن اب اس منزل سے بہت آگے بڑھ گیا ہے جہاں محض جسمانی تقاضے اور ادنیٰ احتیاجات تمدن کی جملہ سرگرمیوں کے باعث ہوں۔

قدیم مذاہب کی نسبت بتنے نظریات قائم کئے گئے ہیں ان میں بے حد اختلاف ہے۔ لیکن سب اس بات پر متفق ہیں کہ قدیم انسان میں جس شے نے دیوتاؤں اور ردحوں کا اعتقاد پیدا کیا وہ انسان میں جستجو کا فطری مادہ ہے جس کے تقاضے سے وہ اپنے گرد و پیش کے واقعات و حوادث پر غور و فکر کرتا ہے اور ان کے اسباب کا سراغ معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جستجوئے علل کا یہی فطری داعیہ علیّت (Causation) کے مہم تجربات سے تحریک پاکر انسان کے ان مفروضات و قیاسات کا سبب بنتا ہے جو وہ اپنی ذات اور کائنات اور فوق الفطرت کے متعلق قائم کرتا ہے۔ انسان دیکھتا ہے کہ وہ اسباب فطرت کے سامنے عاجز و بے بس ہے۔ ہزاروں لاکھوں واقعات اس کی مرضی اور ارادہ کے خلاف پیش آتے رہتے ہیں۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ



ہر بہار طرٹ خطر دل سے گھرا ہوا ہے اور جو چیزیں اس کے حق میں بھلی ثابت ہوتی ہیں ان کا اُس کے ذاتی اعمال و افعال سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ انہی مسائل کو سمجھنے کی خواہش تھی جس نے قدیم مذاہب پیدا کئے۔ ان مذاہب کے متعلق جو کچھ معلومات ہمیں حاصل ہیں اُن سے اس بات کا قطعی ثبوت ملتا ہے کہ اگرچہ غذا کی تلاش اور ضروریات زندگی کی تکمیل قدیم انسانوں کے وقت اور توجہ کو اہم سے کہیں زیادہ مصروف رکھتی تھی لیکن ان کے مذہبی تصورات میں اُن کے معاشی مشاغل یا پیدائش دولت کے طریقوں کو بہت کم دخل تھا۔ حیات بعد الممات کے مسئلہ کو سمجھنے جو قدیم مذاہب میں بہت زیادہ نمایاں رہا ہے۔ یہ لوگ موت کے بعد کسی نہ کسی طور کی زندگی ضرور مانتے رہے ہیں۔ لیکن اس عقیدہ سے مارکس کو اپنے نظریہ کی تائید میں کوئی بات نہیں مل سکتی۔ یہ عقیدہ جو متمدن اور غیر متمدن اقوام کے مذہبی تصورات کا یکساں جزو مشترک ہے، معاشی زندگی اور پیدائش دولت کے طریقوں سے دور کا واسطہ بھی نہیں رکھتا۔ تسلسل حیات اور زندہ رہنے کی طلب، جس کو یہ عقیدہ تسکین دیتا ہے ہر انسان کے دل میں یکساں طور سے موجزن ہوتی ہے خواہ اس کا تعلق پڑوتا رہے ہو، بورژوازے ہو، یا جاگیردار دل اور زمینداروں سے۔ طریق پیدادار کی تبدیلیاں ان کی خواہش کو نہیں بدل سکتیں۔ جانوروں میں بھی زندہ رہنے کی خواہش اتنی ہی پر زور ہوتی ہے مگر چونکہ وہ تحلیل سے عاری ہیں اس لئے ان کے دماغ میں یہ عقیدہ بار نہیں پاسکتا۔ لیکن انسان اس پر ایمان رکھتا ہے اور جو نہی یہ عقیدہ کسی جماعت کے اندر جڑ بکڑ لیتا ہے اس کی زندگی کے سارے شعبوں میں اس کا اثر سرایت کر جاتا ہے یہاں تک کہ معاشی تنظیم بھی اس کے اثرات سے خالی نہیں رہتی۔ پھر مارکس کا یہ ادعا کہاں تک حق بجانب ہے کہ انسان کے مذہبی عقائد سیاسی تصورات اور علمی نظریات سب کے سب معاشی تنظیم اور مرد و جہ طریق پیدائش کے تابع ہیں۔

جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے مارکس کے نزدیک انسان کی عقلی ترقیاں معاشی نظام کے ارتقاء

کے ساتھ وابستہ ہیں کیونکہ ہر دور کا فکری نظام ایک بالائی تعمیر کی حیثیت سے معاشی نظام کی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے۔ جب پیدائش دولت کی نئی قوتوں اور حالات پیداوار کے تصادم سے ایک نیا معاشی نظام وجود پذیر ہونے لگتا ہے تو انسان کی ذہنی زندگی میں بھی اسی کے مطابق تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ پیدائش دولت کی نئی قوتیں کیونکہ وجود میں آتی ہیں؟ کیا انسان کے ذہنی ارتقاء اور ان قوتوں کے درمیان کوئی علاقہ نہیں ہے؟ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ معاشی پیدائش کی ہر نئی قوت کا انکشاف ایک ذہنی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر انسان فکر و عقل سے محروم ہوتا تو کیا وہ پیدائش دولت کی کسی قوت کا انکشاف کر سکتا؟ اور بغرض محال یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس نوع کی کوئی دریافت عمل میں آسکتی جاتی تو کیا اس سے فائدہ حاصل کرنے اور اس کے صحیح استعمال کے لئے عقلی قوتوں کی کوئی ضرورت نہ ہوتی؟ واقعہ یہ ہے کہ پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا دریافت کرنا اور پھر ان کو صحیح طور سے استعمال کرنا خود اس امر پر موقوف ہے کہ انسان کی عقلی قوتیں ارتقاء کے ایک خاص درجہ پر پہنچ چکی ہوں۔ فرض کیجئے کہ بھاپ کی قوت کا انکشاف اُس زمانہ میں ہوتا جب انسان جنگلی پرندوں کا شکار کر کے اپنا پیٹ بھرتا تھا تو کیا محض اس قوت کا انکشاف اُس زمانہ کے انسان کو عقلی حیثیت سے اتنا ترقی یافتہ بنا دیتا کہ وہ اس کو صحیح طور سے استعمال کر کے اُس سے فائدہ اٹھا سکتا؟ پھر مارکس کے اس دعوے میں کیا صحت باقی رہ جاتی ہے کہ انسان کی عقلی ترقیاں اور اس کا فکری ارتقاء پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا نتیجہ ہے؟ حالانکہ خود پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا انکشاف تمدن میں ان کا استعمال انسان کے عقلی ارتقاء سے مشروط ہے۔

قدیم انسان نے پرندوں اور جانوروں کے شکار کی غرض سے جو آلات بنائے تھے اور بعد میں جب اس نے کھیتی باڑی اور کاشت کے لئے جانوروں کا استعمال معلوم کیا تو یہ پیدائش دولت کی نئی قوتیں تھیں۔ اسی طرح بھاپ اور برقی قوت کا استعمال بھی انہی قوتوں کا انکشاف تھا۔ لیکن کیا یہ سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ ان کی دریافت میں انسان کے ذہنی ارتقاء کو کوئی دخل نہ تھا؟ اور اگر تھا تو



پھر یہ کہتا کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ انسان کا ذہنی ارتقار اور اس کی عقلی ترقی معاشی ارتقار کی  
تالیق اور معاشی نظام کی تبدیلیوں پر موقوف ہے؟

بحث کی موجودہ صورت اب یہ ہے۔ انسان کی عقلی قوتیں پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا انکشاف  
کرتی ہیں۔ یہ نئی قوتیں حالات پیداوار سے منکر اگر پرانے معاشی نظام کو دہم برہم کر دیتی ہیں۔ مزوجہ  
معاشی نظام کی تبدیلی کے ساتھ انسان کی عقلی قوتیں نشوونما کا ایک اور درجہ طے کرتی ہیں اور اس کی  
ذہنی زندگی میں ایک اہم انقلاب واقع ہوتا ہے اب ہمارے سامنے محرکات کا ایک چکر ہے جو ابد  
تک اسی طرح گھومتا رہتا ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس چکر کا ابتدائی محرک کیا ہے، انسان کی عقلی  
قوتوں کا ارتقار؟ یا پیدائش دولت کی نئی قوتیں؟ اگر ان اسباب و محرکات کا ایک نقشہ تیار کیا جائے  
تو اس کی صورت یہ ہوگی:-

### عقلی قوتیں

پیدائش دولت کی نئی قوتیں دریافت کرتی ہیں

پیدائش دولت کی نئی قوتیں

عقلی قوتوں کے ارتقار کا باعث ہوتی ہیں

ارتقار یافتہ عقلی قوتیں

پیدائش دولت کی اور نئی قوتیں معلوم کرتی ہیں

یہ نئی قوتیں

عقلی قوتوں کے مزید ارتقار کا باعث ہوتی ہیں

اب یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس چکر کا حقیقی محرک کسے قرار دیا جائے، عقلی قوتوں کو؟ یا پیدائش  
دولت کی قوتوں کو؟ وہی پرانا سوال کہ انڈیا پہلے تھا یا مرغی۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح نئے آلاتِ حرب کی ایجاد سے لڑائی کے طریقوں اور فنِ جنگ میں تبدیلیاں ہوتی ہیں اور خود لڑائیاں نئے آلاتِ حرب کی ایجاد کا باعث ہوتی ہیں اسی طرح انسان کی عقلی قوتیں پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا انکشاف کرتی ہیں اور ان موخر الذکر قوتوں کے انکشاف کی وجہ سے جب معاشی تنظیم میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں تو یہ تبدیلیاں انسان کے ذہنی، عقلی اور اخلاقی ارتقاء کو متاثر کرتی ہیں۔ اب اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرنے لگے کہ نئے آلاتِ حرب کی ایجاد اور فنِ جنگ کی تبدیلیاں تاریخ کی تمام لڑائیوں کا سبب ہیں تو اس کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ لیکن جب مارکس بعینہ اسی قسم کا دعویٰ لے کر اٹھتا ہے اور کہتا ہے کہ پیدائش دولت کی نئی قوتیں اور معاشی تنظیم کے انقلابات انسان کی اخلاقی معاشرتی اور سیاسی زندگی کی تبدیلیوں کا سبب ہیں تو اس احتمالِ نظریہ کو رد کرنے کے بجائے بڑے بڑے اصحابِ فکر اور اربابِ دانش صدمہ صدمہ آفرین کہتے ہوئے اپنے پیرومرشد کے سامنے سجدہٴ تعظیم بجالاتے ہیں!

جب جرمنی کے وحشی قبائل نے سلطنتِ روم کے ایک صوبہ پر قبضہ کر کے وہاں کے کانوں کو ان کی زمینوں سے بے دخل کر کے انہیں مجبور کیا کہ وہ ان زمینوں پر مزدور مل کی طرح کام کریں تاکہ ان کی محنت کے ثمرات سے ان کے نئے آقا مستفید ہوں تو اس نئی صورتِ حال سے پرانا معاشی نظام درہم برہم ہو گیا اور ایک نئی معاشی تنظیم وجود میں آگئی۔ اب اگر مارکس کے نقطہٴ نظر سے دیکھا جائے تو جرمنی کے وحشی قبائل کے اس حملہ کو پیدائش دولت کی ایک نئی قوت قرار دینا پڑے گا کیونکہ مارکس اور اینجلس نے صاف طور پر کہہ دیا ہے کہ معاشی تنظیم کی تبدیلیاں صرف پیدائش دولت کی نئی قوتوں اور حالات پیدوار کے تصادم پر موقوف ہیں۔ اثرزائیوں کی ربٹ دھرمی سے تعجب بھی نہیں ہے اگر وہ اس تاریخی واقعہ کی یہی تعبیر کریں۔

اس قسم کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے اینجلس اپنے ایک مقالہ میں جو اس نے فوریارخ



پر لکھا تھا اپنے نظریات کی تعبیر اس طرح کرتا ہے :-

”اگر کوئی شخص یہ کہہ کر ہمارے نظریہ کو مسخ کرنا چاہے کہ صرف معاشی حقائق تاریخ کی شکل و رفتار کو معین کرتے ہیں تو وہ ہمارے مطلب کو جان بوجھ کر غلط پیش کر رہا ہے۔ ہم تو صرف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ معاشی حالات وہ بنیاد فراہم کرتے ہیں جس پر قانونی تصورات سیاسی نظریات مذہبی افکار اور مقابل نظامات فلسفہ اپنی تعمیر بلند کرتے ہیں۔ یہ قانونی تصورات اور نظامات فکر تاریخ پر اپنا اثر کئے بغیر نہیں رہتے، بلکہ ہم تو یہاں تک کہتے ہیں کہ یہی تصورات و نظریات اُس دور کی کشمکش کو اس کی مخصوص ہیئت عطا کرتے ہیں۔ لیکن معاشی محرکات و اسباب ہی بالآخر تاریخی ارتقار کے بے شمار اور پیچیدہ عوامل پر غالب رہتے ہیں اور اُن لاعداد اتفاقات و حوادث پر اپنے تفوق کی ہر لگا جیتے ہیں جن کا باہمی تعلق یا تو اتنا سطحی ہے یا اتنا غیر معین کہ ہم ان کے اثرات کو باسانی نظر انداز کر سکتے ہیں۔“

ابتداء میں جس الزام کی تردید شروع کی تھی آخر میں خود اسے اور ڈھلایا۔ آخری جملہ میں اس بات کا اقرار موجود ہے کہ اگر تاریخ کے لاعداد اور پیچیدہ عوامل کا حالات و اسباب سے تعلق معین کرنے میں دشواری ہو تو انہیں بلا پس و پیش نظر انداز کر دینا چاہئے۔ سچ تو یہ ہے کہ مجلس اور مارکس اور ان کی امت یعنی اشتراکیوں کی سنت جاری یہی رہی ہے کہ وہ اُن حقائق سے چشم پوشی کرنے میں باک نہیں کرتے جو ان کے نظریات سے مطابقت نہ رکھتے ہوں۔ اگر شخص اسی اصول پر عمل کرنے لگے تو پھر نظریہ سازی کی دکان ہمیشہ بارونق رہے گی۔ ہم یہ تسلیم کئے لیتے ہیں کہ معاشی نظام کے بغیر یہ مظاہر اپنا وجود باقی نہیں رکھ سکتے۔ لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کا سبب وجود بھی معاشی نظام ہی ہے۔ پورے زمین سے اُگتے ہیں۔ لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ زمین ہی پودے کی پیدائش کا واحد سبب ہے۔

مارکس کی مشہور تصنیف سرمایہ میں ایک فقرہ یہ بھی تھا:-

”غلامی اور خواجگی (Dominion and servitude) کا تعلق اگرچہ براہ راست

معاشی حالات سے متعلق ہوتا ہے لیکن خود اس تعلق کی نوعیت بھی معاشی حالات کی تشکیل پر مؤثر ہوتی ہے“

یہ تو سرسرمہل ہے کہ غلامی اور خواجگی کے تعلق کی نوعیت معاشی حالات پر موقوف ہے۔ لیکن اس بیان میں مارکس کی زبان سے بے اختیار ایک ایسی بات نکل گئی ہے جس سے خود اس کا پیش کردہ نظریہ باطل ہو جاتا ہے۔ برتھال اسی فقرہ کے متعلق اپنی کتاب ”مارکس بحیثیت فلسفی“ میں لکھتا ہے:-

”اگر یہ صحیح ہے تو پھر ماننا پڑے گا کہ صرف معاشی حالات ہی سماج کی ہیئت کو نہیں متعین کرتے بلکہ سماج کی ہیئت بھی معاشی حالات کا تعین کرتی ہے“

مارکس کے پرستاروں کو برتھال کے اس اجتہاد پر بڑا عقہہ آیا اور انہوں نے فوراً کہنا شروع کیا کہ برتھال نے مارکس کا مطلب سمجھنے میں غلطی کی۔ معاشی حالات اور سماجی زندگی کے دیگر مظاہر میں عمل اور رد عمل کا سلسلہ بے شک جاری رہتا ہے لیکن اس تعامل (Interaction) میں غلبہ ہمیشہ معاشی حالات ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ یعنی اگرچہ سیاسی اداسے، مذہبی اور اخلاقی تصورات اور قانونی نظریات بھی معاشی حالات پر اثر ڈالتے ہیں لیکن یہ اثر ان تبدیلیوں کے مقابلہ میں کچھ زیادہ نتیجہ خیز نہیں ثابت ہوتا جو معاشی حالات ان مظاہر میں پیدا کرتے ہیں۔ اول تو یہ سب محض خیالی آرائیاں ہیں، کیونکہ نہ تو معاشی حالات کی اثر آفرینی کو کوئی شخص ٹھیک طور سے ناپ تول سکتا ہے اور نہ تمدنی، اخلاقی اور سیاسی تصورات و افکار کے اثرات کا وزن معلوم کیا جاسکتا ہے۔ دوم مارکس کے پرستاروں نے عمل اور رد عمل کے قانون پر کبھی زور نہیں دیا۔ انہوں نے تو ہمیشہ معاشی قوتوں ہی کی اثر آفرینی کا یکطرفہ راگ الاپا اور اس بات کا ثبوت فراہم کرنے میں لگے رہے کہ تمدن کی ساری ہماہمی اور



معاشرتی زندگی کے جملہ اقدار و مظاہر معاشی حالات و اسباب سے پیدا ہوتے ہیں۔ غالب نے انہیں لوگوں کی زبان سے کہتا ہے۔

دھر جڑ جلوہ یکتائی معشوق نہیں

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود میں

معشوق کی جگہ معاشی حالات و اسباب اور حسن کی جگہ شکم یا معدہ کے الفاظ رکھ دیجئے، اشتراکیت کے فلسفہ کا پچوڑ ہاتھ آجائے گا۔ مارکس اور اس کے متبعین نے کبھی اس حقیقت پر زور نہیں دیا کہ جس طرح معاشی حالات سماج کی ہیئت پر موثر ہوتے ہیں اسی طرح سماجی زندگی کے دوسرے مظاہر مثلاً قانونی تصورات، اخلاقی نظریات اور فلسفیانہ افکار معاشی حالات پر بھی اثر ڈالتے ہیں اور فعل و رد فعل کا یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے۔ اس کے برخلاف اشتراکیوں نے ہمیشہ یہ دعویٰ کیا کہ زندگی کے دیگر تمام مظاہر معاشی حالات و اسباب کی براہ راست پیداوار ہیں۔

بات یہ ہے کہ مارکس انجیل اور ان کے حامیوں نے اپنے نظریات کا ثبوت دینے میں نتیجہ اور سبب کو خلط ملط کر دیلے حالانکہ اسباب اور نتائج کے مابین کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ جہاں کسی تاریخی واقعہ کے بعد رویہ معاشی نظام میں تبدیلیاں رونما ہوئیں اور معاشی اشتراکی حضرات نے کہنا شروع کیا کہ اس واقعہ کا سبب موجود الوقت معاشی حالات تھے اسی لئے تو اس واقعہ کے بعد یہ معاشی تبدیلیاں وجود میں آئیں۔ حالانکہ ساری تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ کسی انقلاب، کشمکش یا تحریک کے نتائج اُس وقت تک انسان کو نہیں معلوم ہو سکتے جب تک وہ انقلاب، کشمکش یا تحریک اپنی منطقی تکمیل کو نہ پہنچ لے۔ بہت کم ایسے واقعات ہوئے ہیں جہاں لوگوں نے کسی تبدیلی یا انقلاب کی خواہش اور کوشش کی ہو اور پھر اس تبدیلی یا انقلاب کے نتائج دہی ہوئے ہوں جو پہلے سے اُن لوگوں کے ذہن میں تھے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس مقصد کے حصول کی غرض سے کوئی جنگ

لڑی جاتی ہے یا کوئی انقلاب برپا کیا جاتا ہے وہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہوتا جن امیدوں، آرزوؤں اور حوصلوں کے ساتھ لوگوں نے اس کی ابتدا کی تھی، نتائج ان کے بالکل خلاف ہوتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس تبدیلی یا انقلاب سے پیدا ہونے والے حالات کا انہیں پہلے سے کوئی تجربہ نہیں ہوتا اس لئے وہ اس کے نتائج سے بالکل لاعلم ہوتے ہیں۔ اور اکثر اوقات یہ نتائج ان کی توقعات اور امیدوں کے خلاف نکلتے ہیں۔ مثلاً انگلستان کے جن لوگوں نے مذہبی احتساب اور تشدد سے بچنے کی خاطر امریکہ کی راہ لی تھی ان کے ذہن میں اس تصور کا شائبہ تک نہ تھا کہ وہ ایک ایسی ملک کی بنیاد ڈال رہے ہیں جو سیاسی اور معاشی حیثیت سے دنیا میں اس قدر ممتاز ہوگی۔ اسی طرح جب جرمنی کے وحشی قبائل نے سلطنتِ روم کو تاراج کیا اور اس کے شیرازہ کو بالکل بکھیر دیا تو انہیں اس عمل کے نتائج کا مطلق اندازہ نہ تھا۔ چونکہ مادی نظریہ تاریخ کے حامی ہمیشہ اس تلاش میں رہتے ہیں کہ وہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی معاشی علت معلوم کر لیں اس لئے انہوں نے ایک سادہ اور بے ضرر طریقہ یہ اختیار کر رکھا ہے کہ کسی جنگ، تحریک، یا اور کسی بڑے واقعہ کے نتائج کو وہ اس واقعہ کا سبب قرار دے دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ انہوں نے اپنے نظریہ کا ناقابل تردید ثبوت فراہم کر لیا۔ یہ عادت اتنی پختہ ہو گئی ہے کہ ان لوگوں کو اب اپنی غلطی کا احساس تک نہیں ہوتا۔

مارکس اور انسانی شخصیت | جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں مارکس نے ہیگل کی تصورات (Idealism) کے خلاف علمِ لغات بلند کیا۔ ہیگل نے انسان کو انکار کے جدلیاتی عمل کا معروضہ (Object) قرار دے کر اسے مجرد تصورات کے باہمی تعامل اور پیکار کا کھلونا بنا دیا تھا۔ ہیگل کے نزدیک تاریخ تصورِ مطلق کی داستانِ سفر تھی۔ مارکس نے اس خیال کو رد کیا اور دعویٰ کیا کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے اور وہ تصورات کا آلہ کار نہیں ہے۔ اس طرح بظاہر مارکس نے انسانی عظمت اور خودی کا اثبات کیا۔ لیکن اگر مارکس کے فلسفہ تاریخ پر گہری نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ پورا فلسفہ مارکس



کے مذکورہ دعوے کی مکمل تردید ہے۔ ہیگل اور مارکس میں صرف فرق اتنا ہے کہ ہیگل نے انسان کو انکار کا کارہ کار بنادیا کھاتھا، مارکس نے اُسے خارجی حالات اور ماحول کا لیے بس کھلونا بنا دیا۔

ادھر بتلایا جا چکا ہے کہ مارکس کے نزدیک انسان کے اخلاقی اور مذہبی تصورات اور اس کے بنائے ہوئے قانونی اور سیاسی نظامات دراصل معاشی قوتوں کی پیداوار ہیں۔ بڑے سے بڑے آدمی کے لئے یہ غیر ممکن ہے کہ وہ معاشی حالات و اسباب اور پیداواری قوتوں کا سرخ بدلے یا ان کے نتائج سے انحراف کر سکے۔ پھر چونکہ تاریخ انہی قوتوں کے عمل اور انہیں حالات و اسباب سے تشکیل پاتی ہے اس لئے ہم یہ نتیجہ لکھنے پر مجبور ہیں کہ انسان کے ارادوں اور اس کی خواہشات کو تاریخ کے بننے یا بگڑنے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر تاریخی واقعات و حالات صرف معاشی عوامل کے نتائج سے عبارت ہیں تو پھر انسان کی ذاتی قدر و قیمت کیا رہی؟ یقیناً یہ انسان کی عظمت کی نہیں بلکہ اس کے عجز و درماندگی کی دلیل ہے کہ وہ خود اپنے ارادہ کو خارجی واقعات پر اثر انداز نہ کر سکے اور عصری میلانات کے دھارے پر بہتا چلا جائے۔ اگر انسان کا انفرادی یا اجتماعی ارادہ کوئی حقیقت رکھتا ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ اپنے ماحول میں آزادانہ طور پر اپنے حسب منشا تبدیلی نہ کر سکے؟

مارکس کا خیال ہے کہ انسان کا ارادہ خود ماحول کی قوتوں سے وجود پذیر ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو کیا اس ارادہ کو آزاد یا انسان کا ذاتی ارادہ کہا جاسکتا ہے؟ مارکس کے نظریہ کے مطابق ذرائع پیداوار اور آلات پیدائش کی تبدیلیاں زندگی کے سماجی اور اخلاقی اقدار کا تعین کرتی ہیں۔ اگر اس امر کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر انسان کے ذاتی ارادوں کو ان اقدار کی تخلیق سے کوئی واسطہ باقی نہیں رہتا، کیونکہ ان کی تخلیق بالکل یہ زمانہ کے معاشی حالات اور سماج کی معاشی قوتوں کی نتائج ہے۔ پھر وہ انسان جس کی خارجی زندگی سے لے کر تصورات و افکار اور اخلاقی اقدار تک اس کی اپنی

مرضی اور ارادہ سے بالکل بے نیاز ہوں حتیٰ کہ ان کی تخلیق و شکست اور تعمیر و تخریب میں بھی اس کا کوئی ہاتھ نہ ہو کیونکہ کسی عظمت یا اہمیت کا مالک قرار دیا جاسکتا ہے؛ اور اس کے متعلق یہ کس طرح کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی تاسیخ آپ بنا تا ہے؛ حقیقت یہ ہے کہ ہیکل نے تاسیخ کے آئینہ میں روح مطلق کا عکس دیکھا اور مارکس نے اسی آئینہ میں خارجی ماحول کی قوتوں کو منعکس پایا۔ انسان اور اس کی عظمت کے خدوخال نہ ہیکل کو نظر آئے اور نہ مارکس کو۔

بڑے آدمیوں کے متعلق مارکس نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں ان سے بھی اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ مارکس کے فلسفہ میں انسان کے ذاتی ارادوں اور اس کے احساسات و تخیلات کو بہت کم اہمیت حاصل ہے۔ مارکس نے صاف کہہ دیا کہ بڑے سے بڑا آدمی بھی اپنے ماحول کا پابند اور ان قوتوں کا تابع ہوتا ہے جو زمانہ کی تشکیل کرتی ہیں۔ کوئی انسان خواہ وہ کتنا ہی غیر معمولی کیوں نہ ہو کوئی ایسی تحریک نہیں اٹھا سکتا جو عصری میلانات کی مخالفت یا ان معاشی قوتوں سے منحرف ہو جو اس دور کے سیاسی نظام اخلاقی اقدار اور سماجی تصورات کی بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ انسان کی عظمت صرف یہ ہے کہ وہ اپنے زمانہ کی قوتوں کو پہچانے اور ان کے مطابق کام کرے۔ بڑے آدمی یہ ضرور کرتے ہیں کہ وہ انسان کی عملی قوتوں اور اس کی جدوجہد کو ایسی تحریکات پر مرکوز کر دیتے ہیں جو وقت کے مطالبات کو پورا کرتی ہیں، اور اس طرح انہیں بیکار اور بے نتیجہ کوششوں سے باز رکھتے ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ انسان کی بڑائی اور عظمت کا معیار کیا ہے۔ حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو انسان کی شخصی عظمت اسی نسبت سے حقیقی یا نمائشی قائم و مستمر یا فنا پذیر ہوتی ہے جس نسبت سے وہ اپنے ماحول پر غلبہ حاصل کرتا ہے اور اپنے عمرانی ورثہ میں تبدیلیاں پیدا کرتا ہے۔ مارکس کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ذہنی اعمال خارجی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکتے اور نہ انسان اپنے ماحول اور اپنے عمرانی ورثہ سے بے نیاز ہو کر کام کر سکتا ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ ذہنی فکر کی



بلندی کا اصلی معیار یہ ہے کہ وہ فاسح پر اثر انداز ہو سکے۔ برطانی کی شان یہ ہے کہ بڑا آدمی ماحول سے جتنا اثر ہو اس سے زیادہ وہ ماحول کو متاثر کرے۔ کائنات خلقت کی خارجی قوتیں، ماحول کے مؤثرات اور صدیوں کا جمع شدہ سرمایہ علم و عمل ایک طرف اور انسان کی ذہنی صلاحیتیں، تسخیری قوتیں، اور اس کے انقلاب آفرین افکار و تصورات دوسری طرف ایک دوسرے پر اپنا اثر ڈالنے اور ایک دوسرے کو اپنا محکوم بنانے کے لئے کشمکش کرتے رہتے ہیں۔ پھر جس حد تک انسان کے قوائے لطیفی اور اس کی تسخیری صلاحیتیں اس کشمکش میں کامیاب اور خارجی قوتوں پر غالب ہتی ہیں اسی حد تک انسانی عظمت اپنی فحندی کا نقش قائم کر جاتی ہے۔ یہ کہنا کہ بڑے آدمی اپنے ماحول کی پیداوار ہیں صرف انہیں قوتوں سے کام لے سکتے ہیں جنہیں وہ اپنے ماحول میں موجود پاتے ہیں، اس امر کے مترادف ہے کہ یہ لوگ اپنے ماحول میں تصرف نہیں کر سکتے یا عصری میلانات کی خلاف ورزی پر قدرت نہیں رکھتے۔ حالانکہ بڑے بڑے انسانوں اور تاریخ کی عظیم الشان ہستیوں کی عظمت کا راز ہی یہ تھا کہ انہوں نے اپنے ماحول میں تصرف کیا عصری میلانات کے بے بس آلہ کار ہونے کی جگہ اُن کی اثر آفرین شخصیتیں تو خود ان میلانات کی تشکیل اور صورت بندی میں دخل اور کار پر دراز تھیں۔

مارکس اور اشتراکی انقلاب | مارکس نے اشتراکیت کی بنیاد طبقہ داری نزاع پر رکھی تھی۔ اس کا پختہ یقین تھا کہ اشتراکیت کی حکومت پر دلتاریہ یعنی مزدور طبقہ کی بغاوت سے وجود میں آئے گی اور اشتراکی انقلاب میں متوسط اور سرمایہ دار طبقوں کے افراد کا کوئی ہاتھ نہ ہوگا۔ مارکس کے اس اعتقاد پر تبصرہ کرتے ہوئے سی۔ ای۔ ایم جودر (C. E. M. Joad) لکھتا ہے:-

”اگر فوج اور بیڑا مزدور طبقہ سے ساز باز کر لے تو اشتراکی انقلاب کا امکان  
قوی ہو جائے گا۔ چونکہ ہر ملک کی فوج اور اس کا بیڑا غریب طبقوں کے افراد پر مشتمل ہوتا ہے  
اس کیسا ہونا بہت قرین قیاس ہے۔ لیکن موجودہ زمانہ میں فوج اور بیڑا ہوائی طاقتیں بنیں

بالکل بیکار ہے کیونکہ اس زمانہ کی فوجی تنظیم میں ہوائی طاقت ہی فیصلہ کن عنصر ہے۔ اگر کسی جنگی جہاز کے انفر باغی ہو جائیں یا فوج کی کوئی رجمنٹ آمادہ کرکشی ہو تو ہوائیہ کی تھوڑی سی مہاری اس بغاوت کو فرو کر سکتی ہے۔ اسی طرح اگر مزدور طبقہ انقلاب برپا کرنے کی کوشش کرے تو بھی ہوائیہ کی معمولی سی طاقت کا استعمال ان انقلابی کوششوں پر پانی پھیر سکتا ہے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ آج کل کی ہوائی فوج زیادہ تر متوسط طبقہ کے نوجوانوں پر مشتمل ہوتی ہے جن پر اشتراکی پروپیگنڈے کا کچھ بھی اثر نہیں ہے بلکہ وہ اٹلے انقلاب کے دشمن ہیں۔

اس تبصرہ سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ موجودہ جنگی حالات اور فن جنگ کی تبدیلیوں پر نظر کرتے ہوئے پرولتاری انقلاب کے امکانات بہت بعید ہیں اور مارکس کا یہ ادعا بالکل غلط ہے کہ اشتراکی انقلاب کا ظہور تاریخی ارتقاء کا ایک قدرتی اور ناگزیر نتیجہ ہے جس سے مفر کسی طرح ممکن نہیں ہے۔

اسی طرح مارکس کا یہ نظریہ بھی تاریخ اور نفسیات کے نقطہ نظر سے بالکل سست بنیاد ہے کہ پرولتاری انقلاب کے بعد جو آمریت قائم ہوگی اس کی نوعیت بالکل عارضی ہوگی اور جو نہی اس کا مقصد پورا ہو جائے گا آمریت کے ارکان از خود اپنے اقتدار اور حکومت کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو جائیں گے۔ اس کا امکان تو اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ پرولتاری آمریت کے ارکان اتنے بے نفس اور بے غرض ہوں کہ وقت آتے ہی وہ حکومتی اقتدار اور سرکاری مناصب و اعزازات سے محروم ہونا گوارا کریں۔ حالانکہ نفسیاتی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ لوگ جنہیں حکمرانی اور جاہ و اقتدار کا چمکا ایک مرتبہ لگ



جانا ہے اس کی محدودی پر از خود کبھی قانع نہیں ہوتے جب تک کہ انہیں زبردستی اس پر مجبور نہ کر دیا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر انقلاب خواہ اس کی نوعیت کچھ ہو زور و جبر اور طاقت کے ذریعہ ہی سے تکمیل کو پہنچتا ہے اور جبر و طاقت کا استعمال سند قیادت پر ایسے افراد کو لانا ہے جو زبردست عاملانہ صلاحیتوں کے مالک ہوں اور جن کی شخصیتیں اذعار اور تحکم کے جوہر سے گندھی ہوئی ہوں۔ ایسے افراد تب ہر مقدار آتے ہیں تو انہیں جبر و تشدد کے استعمال کے بغیر اپنی جگہ سے نہیں ہٹایا جا سکتا۔ سوال یہ ہے کہ جن لوگوں نے تشدد اور خونریزی کے بعد اقتدار حاصل کیا ہے انہوں نے کبھی اپنی خوشی اور آزاد مرنی سے اس اقتدار سے کنارہ کشی اختیار کی ہے؟ جو لوگ ہمیشہ تنقید اور نکتہ چینی سے بالاتر رہنے کے عادی ہوں کیا ان سے یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ آزادانہ تنقید کو رد رکھیں گے؟ تاریخ اور نفسیات کی شہادت کے بالکل برخلاف اشتراکیوں نے یہ اذعانہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ ایک غیر متعین مدت تک حکومت و اقتدار کا مزہ اٹھانے کے بعد پر دلتاری آدمیت اپنے اقتدار کی عمارت کو خود ہی مہدم کرنے لگی اور پر دلتاری حکمران اپنے ماتحتوں ہی سے اپنی فرمانروائی کا خاتمہ کر دیں گے۔

بات یہ ہے کہ دور کے ڈھول ہمیشہ سہانے معلوم ہوتے ہیں۔ چونکہ ابھی تک اشتراکیت کے تجربہ سے دنیا کا بہت بڑا حصہ آشنا نہیں ہوا ہے اس لئے اس قسم کے دلخوش کن خیالات کا پیدا ہونا کوئی تعجب بات نہیں ہے۔ لیکن اگر ان عوامل اور قوتوں کا جائزہ لیا جائے جنہوں نے اشتراکی تحریک کو اب تک اس کی کامیابیاں عطا کی ہیں اور پھر اس تعمیری کام پر ایک نظر ڈالی جائے جو اشتراکی نظام کو مستحکم کرنے کے لئے اشتراکیوں کو انقلاب کے بعد کرنا ہو گا تو یہ تخیل اتنا خوش آئند نہیں رہتا۔ اسی حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے برٹریڈ رسل لکھتا ہے:-

در مارکیت انسان کے ادنیٰ جذبات مثلاً نفرت عداوت اور حسد سے کام لیتی ہے۔

اسی وجہ سے ایسے افراد کثیر تعداد میں ملتے ہیں جو کچھ عرصہ قبل اشتراکیت کے پرستار اور حامی تھے لیکن اب اس کے سخت ترین مخالف ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ان جذبات کو ابھار کر مارکس نے اشتراکیت کو ایک نہایت جاندار، طاقتور اور پُر زور تحریک بنادیا۔ علم النفس کی رُو سے کسی لڑائی یا کشمکش میں کامیابی اور فتح حاصل کرنے کا موثر ترین ذریعہ یہی ہے کہ انسان کے جذبہ نفرت کو مخاطب بنایا جائے جیسا کہ ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۸ء تک تمام متحاربین کا تجربہ بتلاتا ہے لیکن حصول فتح کے بعد جب تعمیری کام کی نوبت آتی ہے اُس وقت معلوم ہوتا ہے کہ نفرت و عداوت کے جذبات ابھارنے میں کیا مصبرات پوشیدہ ہیں۔ ہم لوگ جو معاہدہ درسا ئی کے نتائج سے دوچار ہیں اس بات کو محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ جو لڑائی ان جذبات کے ساتھ لڑی جائے گی اُس میں اگر کامیابی حاصل بھی ہو جائے تب بھی نتائج اتنے ہی تباہ کن ہوں گے جتنے معاہدہ درسا ئی کے نتائج تباہ کن ثابت ہوئے ہیں۔ اور سب سے زیادہ اہم بات تو یہ ہے کہ سائنٹفک ترقی کی موجودہ حالت میں پر دلتاری طبقہ کاتن تنہا سرمایہ داروں کے مقابلہ میں کامیابی حاصل کرنا بہت دشوار ہے۔ مارکس کی توقع کے بالکل برخلاف سرمایہ داروں اور ان لوگوں کی تعداد جن کا مفاد سرمایہ داروں سے وابستہ ہے گھٹنے اور کم ہونے کی جگہ روز بروز بڑھتی جاتی ہے۔ پھر صنعتی اور جنگی ماہرین جن کے بغیر موجودہ زمانہ کی کوئی جنگ نہیں لڑی جاسکتی یا تو خود سرمایہ دار ہیں یا سرمایہ داروں کے ساتھی ہیں۔ ان حالات میں اشتراک کی انقلاب کا کیا امکان ہو سکتا ہے ؟



## باب چہارم

### اسلام اور جدلی عمل

جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں ثابت کر چکے ہیں، جدلی عمل کے متعلق مارکس اور ہگل کا یہ اذعان بالکل غلط ہے کہ اس عمل کا نتیجہ ہمیشہ ایک بہتر وحدت کے قیام میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ اصدا کی مصالحت سے ایک نئی ترکیب وجود پذیر ہوتی ہے جس میں دونوں کی خصوصیات جمع ہوتی ہیں۔ تاریخ کی شہادت اس کے بالکل خلاف ہے۔ اکثر دیشتر صورتوں میں جب کسی تصور کے اندر سے اس کا ضد یا مخالفت ظاہر ہوتا ہے تو وہ اس تصور کو بالکل فنا کر دیتا ہے اسی طرح ہر سیاسی معاشی اور عقلی تحریک جب ارتقاء کی ایک خاص منزل پر پہنچ لیتی ہے تو اسی کے بطن سے بعض مخالفت قوتیں نمودار ہو کر اس تحریک کا وجود بالکل مٹا دیتی ہیں اور ایک نئی تحریک کی شکل میں ظاہر ہو کر خود اس کی جگہ لے لیتی ہیں۔

فطرت کے اسی قانون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:-  
 وَكُذِّبَ اللَّهُ النَّاسُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَفْسَدَاتِ الدُّنْيَا ۖ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ لِّمَا يَفْعَلُونَ  
 کو بعض کے ذریعہ سے دفع نہ کر دیا کرے تو زمین پر فساد پھیل جائے۔ یاد ہے کہ یہاں الناس کا لفظ جماعت قوم یا گروہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے افراد پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نہ صرف لفظ الناس بل قرآن میں ایک اور جگہ ارشاد ہوا ہے:-  
 وَكُذِّبَ اللَّهُ النَّاسُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَفْسَدَاتِ  
 صَوَامِعَ وَبِيَعٍ وَصُنُوفٍ وَمَسَاجِدٍ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۚ يَعْنِي اِنَّ اللہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ کے ذریعہ سے دفع نہ کرتا رہتا تو عبادت گاہیں سمار ہو جاتیں۔

کا استعمال بلکہ سیاق عبارت بھی اسی مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔

مذکورہ بالا آیت سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی جماعت کے غلبہ و اقتدار کو ہمیشہ باقی نہیں رکھتا بلکہ ایک معین مدت کے بعد اس کے خلاف ایک دوسری جماعت کھڑی کر دیتا ہے جو اس کے اثر و رسوخ کو مٹا کر دنیا میں اپنا غلبہ قائم کرتی ہے ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی قوم یا جماعت سے بذات خود کوئی دشمنی نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کے اقتدار اور اثر و رسوخ کو خواہ مخواہ مٹانے اور برباد کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ پہلے اُس جماعت یا قوم کو حصول اقتدار کا موقع ہی کیوں دیتا۔ خدا کو کسی قوم یا جماعت سے من حیث القوم یا من حیث الجماعت خصومت نہیں ہے کہ وہ اس کو برباد کرنے کی غرض سے ایک نئی قوم یا جماعت کو جو دین لائے اور کچھ مدت کے بعد اس کے ساتھ بھی پہلی عمل کرے۔ یہ چیز اس کے قانون عدل کے منافی ہوگی۔ پھر اللہ تعالیٰ کی اس سنت کی تعبیر بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ جب وہ کسی جماعت کو زمین پر تکن عطا فرماتا ہے اور اس کو سرفریزی اور برتری کی نعمتوں سے نوازتا ہے تو وہ ایسا اس لئے کرتا ہے کہ وہ جماعت ایک خاص طرز زندگی کی حامل ہوتی ہے اور ایک مخصوص فلسفہ حیات کی نمائندگی کرتی ہے جو اس میں اور دوسری جماعتوں میں وجہ امتیاز ہوتا ہے پھر جب مرد و ایام سے یہ جماعت اُن اصولوں سے منحرف اور اُس فلسفہ حیات سے روگرداں ہونے لگتی ہے جنہوں نے دوسروں پر اس کی برتری اور فضیلت قائم کی تھی یا اُن اصولوں کی روح مردہ ہو جاتی ہے جنہیں یہ جماعت لے کر اٹھی تھی اور اُس فلسفہ حیات میں تازگی کی جگہ پڑمردگی اور حرکت و زندگی کی جگہ جمود اور ٹھہراؤ پیدا ہونے لگتا ہے جس کی قوت سے وہ دنیا میں ابھی

لے قانون خداوندی یہ ہے اِنَّ اللّٰهَ لَمَّ يَاقْ مَغِيْرًا لِّنَعْمَةِ اَللّٰهِ عَلَيْهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ۔ بے شک اللہ تعالیٰ کسی قوم سے اپنی عطا کردہ نعمت نہیں بدلتا جب تک وہ قوم اپنی بد اعمالیوں سے اس کو خود نہ بد لے۔



تھی، تو خداوند تعالیٰ ایک نئی قوم کو نئے اصولوں اور نئے طرز زندگی کا حامل بنا کر پہلی جماعت کے مقابلہ میں کھڑا کر دیتا ہے اور کچھ عرصہ کی کشمکش اور مقابلہ کے بعد یہ نئی قوم غالب و فتح مند اور پہلی جماعت شکست خوردہ و مغلوب ہو جاتی ہے۔ اگر اس عمل کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ روح حیات کی تجدید نہ کرے اور کسی جماعت کے اثر و اقتدار کو ایک غیر معین مدت تک قائم نہ کرے، خواہ اس کے اصول مسخ ہو چکے ہوں اور اس کا فلسفہ زندگی اپنی حقیقت کھو چکا ہو، تو معاشرتی زندگی کا امن و سکون رخصت ہو جائے، دنیا کا اجتماعی نظم پارہ پارہ ہو جائے اور فساد فی الارض کی وہی صورت پیدا ہو جائے جس کی طرف فرمودہ خداوندی میں اشارہ کیا گیا ہے۔

اسی قانون کو ایک اور جگہ قرآن یوں بیان فرماتا ہے وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَعِدُّونَ۔ (اور ہر قوم کے لئے ایک معین وقت ہے۔ جب یہ وقت آ جاتا ہے تو نہ ایک منٹ ادھر دیر ہو سکتی ہے اور نہ ایک منٹ اُدھر) تاخیر یہ کیوں ہے کہ ہر قوم کے لئے ایک معین مدت حیات ہے جس کے بعد اس کا اقتدار و تسلط اُس سے چھین کر کسی دوسری قوم کے حوالہ کر دیا جاتا ہے اس لئے کہ ہر قوم ایک خاص نظام تمدن کے حامل کی حیثیت سے دنیا پر حکمرانی کرتی ہے۔ پھر جس طرح افراد کی پیردی اور ضعف کا ایک وقت آتا ہے اسی طرح ہر تمدنی نظام بھی ایک خاص مدت کے بعد شباب کی تازگی اور قوت سے محروم ہو کر انحطاط و زوال میں مبتلا ہو جاتا ہے یہاں تک کہ افراد انسانی کی طرح جب وہ اپنی عمر طبعی کو پہنچ جاتا ہے تو اس پر بھی موت طاری ہو جاتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ تمدن پر موت کا طاری ہونا ہجر اس کے اور کیا معنی رکھتا ہے کہ جو قوم اس کی حامل ہو اُسے موت آ جائے۔ لیکن قوموں کو اس معنی کے کہ کبھی موت نہیں آتی لے استدراک از ناظر۔ یہاں مصنف کے محل بیان سے جن غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا امکان ہے اُن کو مقدمہ کتاب میں رفع کر دیا گیا ہے لہذا یہاں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

ہے کہ پوری قوم کا وجود دنیا سے مٹ جائے۔ پس معلوم ہوا کہ قوموں کی اجل سے یہ مراد نہیں ہے کہ ان کے جملہ افراد میں سے معدوم ہو جائیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قوم کی سیاسی اور تمدنی برتری کا خاتمہ ہو جائے۔ لیکن کسی قوم کی سیاسی اور تمدنی برتری از خود زائل نہیں ہوتی جب تک کسی دوسری قوم سے اس کا تصادم نہ ہو اور وہ قوم اس کی قائم شدہ عظمت کو سرنگوں نہ کرے۔

یہی وجہ ہے کہ جدلی عمل زیادہ تر تمدنی کشمکش کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اس طرح سے کہ ایک پرانا از کا۔ رفتہ تمدن جس کے اصول مسخ اور بنیادیں بوسیدہ ہونے لگتی ہیں کسی تازہ دم اور جاندار تمدن سے ٹکراتا ہے جس کی اخلاقی بنیادیں زیادہ استوار اور مرکزی اصول زیادہ جاں بخش ہوتے ہیں۔ اس تصادم کا نتیجہ ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے یعنی وہ تمدن برباد ہو جاتا ہے جس کے اخلاقی اصول ضعیف و ناکارہ ہوتے ہیں اور وہ تمدنی نظام غالب و حکمران ہوتا ہے جس کی اخلاقی روح زندگی اور تازگی سے معمور ہو۔ جب یہ تمدن بھی طبعی اقتضا سے ضعف و انحطاط کی منزل پر پہنچ جاتا ہے تو اس کی جگہ ایک اور نظام تمدن ظہور پذیر ہوتا ہے پھر چونکہ تمدن عبارت ہوتا ہے اپنے افراد کے مخصوص طرز زندگی اور اس فلسفہ حیات سے جس پر وہ شعوری یا غیر شعوری طور سے عامل ہوتے ہیں اس لئے قرآن حکیم نے تمدنی کشمکش یعنی جدلی عمل کی حقیقت کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر بعض انسانوں کو بعض دوسرے انسانوں کے ذریعہ سے دغ نہ کر دیا جائے تو زمین فساد سے لبریز ہو جائے۔

جہاں تک خود اسلامی تمدن کا تعلق ہے اس کے متعلق بلاشبہ اختلاف اور بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ وہ امتداد کی مکمل وحدت و ترکیب سے وجود میں آیا ہے اس لئے کہ یہ نظام جن انکار و تصورات کے مجموعہ سے عبارت ہے ان میں سے کسی تصور پر اتنا غیر متوازن دور نہیں دیا گیا ہے کہ وہ اپنی ضد میں تبدیل ہو جائے یا اس کی نفی ہونے لگے۔ کیونکہ جیسا ہم قبل



نے بتایا ہے ہر تصور ایک خاص نوبت پر پہنچنے کے بعد اپنی ضد میں تبدیل ہو جاتا ہے یعنی اس کی کمال نفی ہو جاتی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اپنے پیروں کو صاف الفاظ میں حکم نہ دیا ہے کہ لا تَعْبُدُوا إِلَّا دِینَکُمْ "اپنے دین میں غلو نہ کرو" کیونکہ غلو کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جس اصول یا پہلو میں غلو کیا جاتا ہے اُسی کی نفی ہو جاتی ہے۔ مذہبی جزئیات و فروعات پر ایک حد مناسب سے زیادہ زور دیکھئے، لامحالہ کوئی نہ کوئی اصول باطل ہو جائے گا۔ خدا کی صفات میں سے کسی ایک صفت میں یکطرفہ مبالغہ کیجئے، اُس کی کوئی دوسری صفت مجروح ہو جائے گی جیسا کہ ہر اصول، ہر قاعدہ، ہر حکم اور ہر اخلاقی ہدایت کی اسلام نے ایک خاص حد مقرر کی ہے۔ اس کے اگے بڑھو گے تو نفع کی جگہ نقصان، ثواب کی جگہ گناہ، خدا کی خوشنودی کی جگہ اس کی ناخوشی مول لو گے۔

دنیا کے تمام نظامات فکر و عمل اور سائے مذاہب و ادیان یکطرفہ تصورات و میلانات میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اگر ان کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ انہوں نے جن تصورات کو دنیا کے سامنے پیش کیا اُن پر اس بے اعتدالی کے ساتھ زور دیا کہ ان کی حقیقت باطل ہو گئی، مزید برآں انہوں نے متقابل تصورات و میلانات کی کوئی رعایت نہیں کی۔ کوئی امن و صلح کا نقیب بن کر آیا تو اس نے امن پسندی کے نام میں اتنا غلو برتا کہ کسی صورت میں تلوار اٹھانے اور جنگ کرنے کی اجازت ہی نہ دی۔ کسی نے انسانوں کے فطری امتیازات اور ان کی مذہبی صلاحیتوں کے فرق کو اتنی زیادہ اہمیت دی کہ ذات پات کی تفریق اور انسانیت کی تقسیم شروع ہو گئی۔ کہیں سرمایہ کو اتنا آزاد اور بے قید چھوڑ دیا گیا کہ اس کے مظالم کی ایک دنیا فریادی ہو گئی اور کہیں سرمایہ کو افرو سے بالکل سلب کر کے ریاست کی ملک قرار دے دیا گیا جس کی وجہ سے افراد کی جائیداد معاشی آزادی سلب ہو گئی اور ان کی حیثیت محض تنخواہ دار ملازمین کی رہ گئی۔ غرض جس مذہب یا نظام کو بنظر غور دیکھیے، معلوم ہو گا کہ غیر متوازن افکار و میلانات کا حامل اور بے اعتدالی کا شکار ہے۔ وہ حقیقت

کے کسی ایک پہلو کو پیش کرتا اور مخالفت پہلوؤں سے بالکل صرف نظر کر لیتا ہے۔

اس کے برخلاف اسلامی نظام میں متقابل میلانات کے مابین ایک عجیب و غریب مصالحت پائی جاتی ہے۔ یہاں ہر تصور کے ساتھ اس کا مخالف بھی موجود ہے۔ اسلام دنیا میں امن و سلامتی کا پیغام لے کر آیا لیکن امن پسندی میں اُس نے کبھی اس قدر غلو نہیں کیا کہ جنگ کی ضروریات سے بالکل انکار کر دیتا۔ اُس نے صاف اعلان کر دیا کہ بعض حالات و مواقع پر اور بعض مقاصد کے لئے جنگ اتنی ہی ضروری ہے جتنا عام حالات میں امن ضروری ہے۔ اس نے قتل و فساد کو مٹانے کی غرض سے اپنے پیروں کو حکم دیا کہ اُس وقت تک جنگ کر و جب تک قتل و فساد کا سر نہ کچل جائے۔ وَقَاتِلُوا لَمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيُكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ۔ یہ اس بات کا اعلان ہے کہ خاص خاص صورتوں میں قیام امن کے لئے جنگ و جدل ضروری اور ناگزیر ہے۔ وہ امن کا اتنا شدید فی نہیں ہے کہ کسی صورت میں جنگ کو روا ہی نہ سکھے۔ اگر وہ ایسا کرتا تو نتیجہ یہ ہوتا کہ امن کبھی قائم نہ ہوتا یعنی خود تصور امن کی نفی ہو جاتی۔

اسلام نے قتل کو ممنوع اور شدید ترین معصیت قرار دیا۔ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ راو کسی نفس کو قتل نہ کرو بجز اس کے کہ ایسا قتل خدا کے قانون کے بموجب ہو لیکن اسی قتل نفس کو قصاص کی صورت میں نہ صرف جائز کیا بلکہ لازم قرار دیا اور اس پر اصرار کیا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ راو اے وہ لوگو جو عقل سے بہرہ ور ہو قصاص میں تمہارے لئے زندگی ہے ۱۶ ان دو متضاد تصورات کو سامنے رکھئے۔ اول یہ کہ قتل نفس ایک حرم شدید ہے۔ دوسرے یہ کہ قتل نفس ایک ضروری فعل ہے اور اسی میں تمہارے لئے زندگی ہے اب خود ہی فیصلہ کیجئے کہ اسلام نے دو متضاد احکام دیتے ہوئے کس خوبی سے ان میں مصالحت کی ہے۔



اسی طرح اگرچہ اس نے اپنے پیروں کو عفو و درگزر کی تلقین کی ہے، مگر ساتھ ہی انسان کے جذبہ انتقام کی بھی رعایت ملحوظ رکھی اور صاف کہہ دیا کہ عفو بہتر ہے لیکن اگر تم انتقام پر اپنے تئیں مجبور پاؤ تو انتقام بھی لے سکتے ہو بشرطیکہ اتنی ہی زیادتی کرو جتنی زیادتی تم پر کی گئی ہے۔

فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ۔ یہاں بھی عفو و درگزر اور انتقام، دو متضاد تصورات ہیں۔ اگر عفو میں غلو کیا جائے تو ظالموں اور شریروں کو عفو و ت کا کوئی خوف و امن گیر ہی نہ ہو گا اور ان کا ظلم اور ان کی شرارت بے پناہ ہو جائے گی۔ اگر انسان کے جذبہ انتقام کی روک تھام نہ کی جائے تو دنیا میں بے امنی اور خونریزی کا بازار گرم ہو جائے گا۔ اسلام نے ان دو اضداد میں اس طرح مصالحت کی کہ عفو و درگزر کو ایک مستحسن اور قابل الغام فعل قرار دیا اور اُسے اخلاق کے اعلیٰ مدارج میں شمار کیا۔ دوسری طرف انتقام کی رعایت بھی رکھی کہ اگرچہ یہ کوئی مستحسن فعل نہیں ہے لیکن مجبوری کی صورت میں انتقام لے سکتے ہو بشرطیکہ زیادتی نہ کرو اگر زیادتی کرو گے تو سزا کے مستحق ہو گے۔

پھر اسلام نے خدا کا جو تصور پیش کیا اُس میں بھی اضداد کی یہ وحدت و ترکیب اسی طرح نمایاں ہے۔ یہودی مذہب میں خدا کا تصور ایک ایسے فرمانروا کا تصور تھا جس کی خوشنودی اور رضا مندی کا کوئی قانون نہ ہو، جس کے غیظ و غضب کا کوئی معقول سبب نہ ہو، جو دفعۃً بھڑکھڑکے میں اُکر انعام و رحمت کی بارش کر دے اور پھر یکایک غصۃً میں اُکر بلا وجہ تباہ و برباد بھی کر ڈالے۔ بحیثیت مجموعی یہودیت میں خدا کے جلال اور غضب کا پہلو اتنا غالب تھا کہ جمال و رحمت کا پہلو نظروں سے بالکل اوجھل ہو گیا تھا۔ عیسائیت میں اس میلان کے برخلاف خدا کی رحمت و مہربانی کا تصور غالب اور اس کے غضب و انتقام کا تصور اتنا ہلکا تھا کہ انسان کے دل سے سزا کا خوف اور خدا کی ناخوشی کا ڈر بالکل جاتا رہا یہی وجہ ہے کہ عیسائیت نے خدا کو باپ کا لقب عطا کیا جس کا مقصد

یہ تھا کہ جس طرح باپ اپنے بچوں کے لئے بہر حال شفیق ہوتا ہے خواہ وہ اچھے ہوں یا برے اسی طرح خدا اپنے سب بندوں کے لئے رحیم و کریم ہے بلا لحاظ اس کے کہ ان کے اعمال کیسے ہیں۔ مگر ان دونوں کے برعکس اسلام نے دو متضاد تصورات یعنی رحمت اور غضب کے درمیان کچھ اس طرح توازن قائم کیا ہے کہ مسلمان کے دل سے نہ خدا کے قانون مکافات کا خوف دور ہوتا ہے اور نہ رحمت بخشش اور عفو کی امید اس کا دامن چھوڑتی ہے اور یہی وہ درمیانی کیفیت ہے جس کو حضور رسالت مآب نے عین ایمان کی حالت قرار دیا ہے۔ اَلْإِيمَانُ بَيْنَ الْخَوْفِ وَالرَّجَاءِ ایمان خوف اور امید کے درمیان ہے ایمان کی کسوٹی یہ ہے کہ آدمی خدا کی صفت انتقام و قہارت سے بے خوف بھی نہ ہو اور اس کی رحمت کا امیدوار بھی ہے۔

غرض اسلامی تعلیم کے جس پہلو پر نظر کر دے متضاد تصورات اور متضاد میلانات کو اس میں سمویا ہوا پاؤ گے۔ صحیح معنی میں اسلامی زندگی بسر نہیں ہو سکتی جب تک کہ مسلمان اپنے عمل کی وحدت میں ان تضادات کو حل نہ کر لے۔ اور یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے مسلمانوں کو امت وسطیٰ کے لقب سے سرفراز فرمایا ہے، ذَکَآءَ الْإِثْقَ جَعَلْنَا لِمَنْ أَمَّهٖ دَسْطًا لِّتَكُونُوا شَهِدَآءَ عَلَى النَّاسِ رَآءِیَ طَرَحَہُمْ نے تمہیں امت وسطیٰ بنایا ہے تاکہ تم ساری دنیا کے لوگوں پر گواہ رہو۔ وسطیٰ کے لفظی معنی درمیانی کے ہیں۔ لہذا اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مسلمان ایک ایسی امت ہیں جو ٹھیک ٹھیک عمل کے طریقہ پر ہے۔ اگر بیگل کی اصطلاح استعمال کی جائے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہ امت تضادات کے درمیان پلڑا بڑا برکتی ہے، یعنی ہر تصور پر ٹھیک ٹھیک اسی حد تک زور دیتی ہے جہاں تک اس کی نفی نہ ہو۔ جہاں وہ مقام آیا اور اس کے قدم رک گئے۔ اسی لئے کوئی فعل خواہ وہ کتنا ہی مستحسن کیوں نہ ہو اگر حد مقرر سے متجاوز ہو جائے تو اسلام کی نظروں میں ناپسندیدہ اور قابلِ مٹو ذہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً روزے سے زیادہ مسلمان کے اور کس فعل کو فضیلت حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن



اگر کوئی شخص سال بھر مسلسل روزے رکھا کرے تو وہ پیغمبر کے حکم امتناعی کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔ ماں باپ کی خدمت و محبت سے برہم کر سعادۂ اور کیا ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر یہی محبت مسلمان کو حق پرستی اور ادائے فرض سے روک دے تو یہی چیز اسلام کی نگاہ میں جرم ہو جائے گی۔ اس طرح کی اور بے شمار مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی فعل خدا اور رسول کے نزدیک پسندیدہ بھی ہے اور وہی فعل جب اپنے جائزہ سے متجاوز ہو جاتا ہے تو خدا اور رسول کی ناخوشی اور ناراضگی کا موجب بھی ہو جاتا ہے۔ یوں اسلامی نظام میں متخالف تصورات اور مفاد میلانات کو ایک ناقابل تحلیل وحدت میں سمو دیا گیا ہے، اور اس طرح وہ امتزاج احضار اور تحفظ اقدار جس کا ذکر ہو گیا ہے کیا ہے، کسی جدلی عمل کے بغیر اسلام میں واقع ہو جاتا ہے۔ اسلامی نظام سے باہر یہ چیز کہیں نہیں پائی جاتی۔

اسلامی نظام کی اسی خصوصیت کا نتیجہ ہے کہ اس میں زمانہ کی ہر تحریک سے تھوڑی یا بہت مماثلت ضرور ملتی ہے۔ مثلاً اسلام میں بہت سی چیزیں جمہوریت سے مشابہ ہیں۔ اسلامی اخوت اور مساوات میں انتہائی جمہوری شان پائی جاتی ہے۔ اسلامی نظام حکومت اس معنی کر کے جمہوری ہے کہ اس کا صدر یعنی خلیفہ اپنی جماعت کا منتخب کردہ ہوتا ہے جمہوریت کی طرح اسلام نے بھی جماعت کے ہر شخص کو خلیفہ اور اس کے انتظام پر آزادانہ تنقید کا حق دیا ہے۔ اسی طرح اسلام کے بعض اصول اشتراکی تحریک سے بھی ملتے جلتے ہیں۔ وہ اس لحاظ سے اشتراکیت کا ہم نوا ہے کہ دولت کے سماء کو روکتا ہے اور اسے پھیلانا چاہتا ہے۔ اسی غرض سے اس نے زکوٰۃ فرض کی ہے، سود کو ممنوع قرار دیا ہے اور اپنے قوانین دراشت میں اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ دولت جہاں تک ممکن ہو ایک وسیع حلقہ میں تقسیم ہو۔ ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اسلام میں کسی حد تک آمریت کی شان بھی جلوہ گر ہے۔ اسلامی نظام حکومت میں خلیفہ اپنی مجلس شوریٰ کی رائے کا

پابند نہیں ہے۔ اُسے اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اگر ضروری سمجھے تو مجلس شوریٰ کی اکثریت کی رائے کے خلاف بھی عمل کر سکتا ہے، اور یہ حق کسی مسلمان کو نہیں پہنچتا کہ وہ غلیفہ کے کسی جائز حکم سے محض اس لئے سرتابی کرے کہ یہ حکم مجلس شوریٰ کی اکثریت کے فیصلہ کے مطابق نہیں ہے۔ اسی طرح تمدنی اور معاشرتی امور میں مسلمان قرآن و حدیث کے فیصلہ کا پابند ہے۔ جو بات قرآن و حدیث سے صریحاً ثابت ہے اس پر مسلمان کو آزادانہ غور و فکر کی اجازت نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرآن و حدیث کا یہ حکم غلط ہے۔ البتہ اس حکم کی مصلحت پر غور و فکر کر سکتا ہے۔ آمری نظام کی طرح اسلام میں بھی عوام الناس کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ تمدنی اور معاشرتی امور و مسائل میں اکثریت کے فیصلہ پر چلیں یا ان امور میں بطور خود جو رائے چاہیں قائم کریں۔ جہودی نظام کے برخلاف اسلام نے انسانی فکر کو مطلقاً آزاد نہیں چھوڑا ہے بلکہ اس کے لئے راہیں مقرر کر دی ہیں جن سے الگ ہو کر سوچنا اور فکر کرنا اسلام سے بغاوت کرنے کے مترادف ہے۔ اُس کا یہ پہلو آمریت سے اچھا خاصا مشابہ معلوم ہوتا ہے۔

اسلامی نظام کی یہی خصوصیت ہے جس کے باعث مرغوب ذہنیت رکھنے والے مسلمانوں نے ہر زمانہ میں اس کو عصری تحریکات کی تباہ پھانے کی کوشش کی اور کسی حد تک کامیاب بھی ہے۔ ان کی کامیابی کا راز یہ تھا کہ خود یہ نظام متضاد عناصر کی وحدت و ترکیب پر قائم ہے جس کی وجہ سے دنیا کی ہر بڑی تحریک سے اس کی مشابہت کا ثبوت فراہم کیا جاسکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ہیکل جس چیز کو اصدا کا امتزاج (SYNTHESIS) کہتا ہے، اسلام اس کا مکمل ترین نمونہ ہے۔ تمام اعلیٰ قیمتیں اس کے اندر محفوظ ہیں۔ سارے اصدا اس کی وحدت میں سموئے ہوئے ہیں۔ جملہ صداقتیں اس کی وسیع آغوش میں جمع ہیں۔ اس لئے جب کوئی طاقتور تحریک نمودار ہوتی ہے تو اسلام سے اس کی مشابہت کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور نکل آتا ہے۔ کیونکہ اُس نے تو پہلے ہی سے ہر ممکن تحریک کے صحیح عناصر



اپنے اندر جمع کر رکھے ہیں۔ مگر یہ یاد ہے کہ اگرچہ اسلام ان سب تحریکوں سے متوڑی بہت مماثلت ضرور رکھتا ہے لیکن وہ خود ان سب سے الگ اور مختلف ہے بلکہ ایک معنی کر کے ان سب کی ضد ہے کیونکہ اولاً تو ہر تحریک انسانی فطرت کے کسی ایک پہلو کا اثبات کرتی ہے اور باقی تمام پہلوؤں کی نفی کر دیتی ہے پھر وہ اس اثبات میں بھی اس قدر غلو سے کام لیتی ہے کہ خود اس پہلو کی نفی ہونے لگتی ہے جس کا اثبات کرنے کے لئے وہ تحریک اٹھی تھی۔ ان میں سے ہر تحریک کا یہی حال ہے کہ وہ فطرت کے کسی خاص پہلو کو اجاگر کر دیتی ہے حتیٰ کہ فکر انسانی پر وہ پہلو اس طرح چھا جاتا ہے کہ دوسرے پہلو نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جمہوریت کو لیجئے کہ اس نے آزادی کے اصول کو اتنا ابھارا کہ اصول استناد (PRINCIPLE OF AUTHORITY) بالکل مٹ گیا۔ انفرادیت کا دور دورہ تھا۔ ہر شخص اپنا الگ معیار فکر قائم کرنے لگا۔ ہر کہ و مرہ اپنے لئے خود سند بن گیا۔ تمدنی زندگی کے بنیادی اصول تک انفرادی خود رائی کے شکار ہو گئے۔ اس غلو نے آمریت کا دور و مرہ غلو پیدا کیا جس نے اصول استناد کو اچھالا اور فکری اجتہاد کا دروازہ یک قلم بند کر دیا۔ اشتراکیت نے بے قید و سرایہ داری کے مظالم پر احتجاج کیا تو شخصی ملکیت ہی کو سرے سے جرم قرار دے دیا۔ غرض کہ سابق ادوار اور موجودہ زمانہ کی ہر بڑی تحریک کا یہی خاصہ رہا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی نظام میں فطرت کے کسی پہلو سے بھی اعراض نہیں کیا گیا ہے بلکہ ہر پہلو کو مناسب اہمیت دی گئی ہے اور کسی تصور کو اس مقام سے آگے بڑھنے نہیں دیا گیا ہے جہاں سے اس کی نفی شروع ہو جائے۔ پھر یہ نظام ایک مکمل وحدت یا کلیت ہے جس کا کوئی جزو دوسرے جزو سے الگ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے علیحدہ ہو کر کوئی جزو اپنی زندگی پر قرار نہیں رکھ سکتا۔ ہر جزو کی قیمت اور ہر پہلو کی صداقت اسی وقت تک قائم ہے جب تک مجموعی کلیت سے اس کا رشتہ استوار ہے۔ فرداً فرداً کوئی جزو بھی صداقت کا مدعی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے اسلامی نظام میں باہر سے کسی جزو کا پیوند نہیں لگایا جاسکتا۔ جو لوگ اسلام کا ڈانڈا اشتراکیت یا جمہوریت یا آمریت یا کسی اور تحریک سے

لانا چاہتے ہیں ان کی سب سے بڑی کوتاہی اور کم نظری یہ ہے کہ وہ اُس کے اجزاء کو کل سے علیحدہ کر کے دیکھنا چاہتے ہیں اور اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اسلامی نظام ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے جس کا ہر جز دوسرے اجزاء سے مربوط اور ہر پہلو دوسرے سے ہم رشتہ ہے۔ جہاں یہ ربط و ہم رنگی ختم ہوئی، ہر جز بجائے خود بے قیمت ہو گیا۔ اسلامی جمہوریت اسی وقت تک صحیح معنوں میں اسلامی جمہوریت ہے جب تک اس میں امریت کے صالح عناصر کار فرما رہیں۔ اسلام کی اجتماعیت اپنا حین اصلی اسی وقت تک قائم رکھ سکتی ہے جب تک انفرادیت کے عناصر اس کے ساتھ بستہ پیوستہ ہوں۔ اور ان میں سے کوئی جز بھی اپنی اصلیت برقرار نہیں رکھ سکتا جب تک اس کا رشتہ اُس وحدت کاملہ سے استوار نہ ہو جو اسلام ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی نظام کے باہر وہ امتزاج اعداد اور تحفظ اقدار جس کا ذکر ہیگل نے کیا ہے کیوں غیر ممکن ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا کی ہر تحریک، علمی ہو یا عملی، خالص غیر عقلی محرکات سے پیدا ہوتی اور جذبات کی فضا میں پرورش پاتی ہے۔ جذبات ہی اُس میں زندگی کی حرارت پیدا کرتے ہیں اور جذبات ہی اس کی قوت و نفوذ کا حقیقی سبب ہوتے ہیں۔ اگر کسی تحریک میں سے جذباتی عنصر نکال لیا جائے تو وہ تحریک تحریک نہ رہے گی بلکہ ایک نظریہ بن کر رہ جائے گی جو دماغ کو تو متاثر کر سکتا ہے مگر قلب میں گھر کر جانے کی قابلیت سے محروم ہے۔ اس کے علاوہ ہر تحریک کا سرمایہ فکر ایک یا چند مفکرین اپنے ذہنی خزانہ سے فراہم کرتے ہیں یا پھر یہ سرمایہ اجتماعی تخیلات و افکار کا فراہم کردہ ہوتا ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ دونوں موثرات، یعنی مفکرین کی ذہنی کاوشیں، اور اجتماعی محرکات مل کر تحریک کی فکری روح تعمیر کرتے ہیں۔ جہاں تک مفکرین کی انفرادی کاوشوں کا تعلق ہے یہ ظاہر ہے کہ کوئی مفکر اپنے ذہنی اور مادی ماحول سے نکل کر خالص اور بے لاگ عقل کی فضا میں پرواز نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ شخص کے تفکر میں اس کے ذاتی خواہشات و میلانات



کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ نیز اس کی افتاد طبع بھی اپنے اثرات رکھتی ہے۔ اس لئے وہ جو کچھ سوچتا ہے اس میں عقلی عنصر کم اور غیر عقلی عناصر زیادہ ہوتے ہیں۔ ہے اجتماعی محرکات تو ان میں عقلی عنصر اور بھی کم ہوتا ہے، کیونکہ جماعت پر ہر وقت جذبات اور تعصبات کا مخفی ہیجان طاری رہتا ہے، اشخاص کے لئے تو پھر بھی کسی حد تک ممکن ہے کہ وہ قومی تعصبات یا ذاتی میلانات سے بالاتر ہو کر کسی مسلک پر فکر کر سکیں۔ لیکن جماعت کے لئے یہ چیز بالکل غیر ممکن ہے کہ وہ اپنے ذہنی مزاج میں سے تاریخی توارث یا عصری رجحان کے اثرات کو خارج کرے۔ مذکورہ بالا استدلال کی روشنی میں غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اعداد کو ہم آہنگ کر کے ایک وحدت بنانے کا عمل ایک اعلیٰ درجہ کا حکیمانہ عمل ہے جو اپنی تہ میں ایک دانشمندانہ ارادہ کا طالب ہے، بخلاف اس کے انسانی تحریکات، جیسا کہ اوپر ثابت کیا جا چکا ہے غیر عقلی عناصر سے ترکیب پاتی اور جذبات کی فضا میں پرورش پاتی ہیں اور قدرتاً منطقی یا فکری صحت سے ان کو بہت کم واسطہ ہوتا ہے لہذا ان تحریکات اور ان کے باہمی جہال سے کسی ایسے امتزاج اعداد کا واقع ہوتا محال ہے جس میں تمام انسانی قدروں کا تحفظ ہو جائے اور کوئی قدر ضائع نہ ہو۔ یہ بات اگر حاصل ہو سکتی ہے تو صرف اُس حکمت کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے جو ماحول، تاریخی توارث، عصری رجحان، شخصی جذبات اور اجتماعی میلانات سے یکسر پاک ہو، اور ایسی حکمت صرف ایک ماورائی ذہن ہی میں وجود پذیر ہو سکتی ہے۔ اسلامی نظام اسی ماورائی ذہن کی مخلوق ہے۔

اسلام میں جدلی عمل کا سب سے نمایاں مظہر کفر و جاہلیت کے خلاف اس کی وہ ازلی کشمکش ہے جو ابتداء سے اس وقت تک جاری ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز چراغ مصطفوی و شہدار لہوی

اسلامی نظام کا اولین مقصد حیات یہ ہے کہ شر و فساد کی ان قوتوں کا استیصال کیا جائے جن سے کفر کا وجود عبارت ہے۔ دنیا کے ہر دوسرے وجود کی طرح کفر بھی اپنی ہستی کی بقا کا اگر دوسرا

اور کشمکش حیات میں مبتلا ہے اور اس میدان میں اسلام اس کا تہا مذ مقابل اور حریف ہے کیونکہ وہ اپنی فطرت کے اعتبار سے کفر کی ضد ہے اسلام اور کفر کے درمیان مصالحت ناممکن اور ان کی لڑائی بلا فصل قائم ہے۔ یہ لڑائی دنیا کی دوسری تمام لڑائیوں پر حاوی اور ان سے فوق ہے، بلکہ اور عینی نہیں اور لڑائیاں ہیں ان کا سلسلہ کہیں نہ کہیں جا کر اس لڑائی سے ضرور ملتا ہے۔ کفر کی طاقتیں اسلام کے سفر ارتقا میں مزاحم ہوتی ہیں لیکن ان کی یہ مزاحمت حق و صداقت کی سعی کمال کا سبب بن جاتی ہے جس طرح انسان کو اپنے خارجی ماحول کی مخالفت تو توں سے کشمکش کرنا پڑتی ہے اور یہی کشمکش اس کی توئوں کو صیقل کرتی ہے جس سے بالآخر وہ اپنے ماحول پر غلبہ حاصل کرتا ہے، اسی طرح اسلام بھی کفر سے جنگ آزما ہو کر اپنے قویٰ کو مضبوط اور اپنی داخلی صلاحیتوں کو اجاگر کرتا ہے۔ کفر و اسلام کا یہ تضاد اور ان دونوں کی ازلی پیکار اسلام کی قوت حیات کی افزونی اور کفر کے ضعف و شکست پر منتہی ہوتی ہے اور اس پیکار کی وجہ سے اسلام اپنے اندرونی ارتقار کے مراحل نسبتاً سہولت کے ساتھ طے کر سکتا ہے۔

ارتقار کے اندر سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اسلامی نظام میں کوئی خامی یا نقص ہے جو عمل ارتقار کے ذریعہ سے دور ہو رہا ہے۔ ہرگز نہیں۔ نظری اعتبار سے تو اسلامی نظام اتنا مکمل ہے کہ اس سے زیادہ مکمل نظام کا انسان تصور بھی نہیں کر سکتا۔ البتہ عملی حیثیت سے یہ نظام صرف ایک مرتبہ اپنی پوری کاملیت اور جامعیت کے ساتھ تیس سال کے لئے ویگستان عرب کی سر زمین پر جلوہ نگر ہوا تھا اور یہ پہلی مثال تھی جہاں ایک جماعت نے اپنا نصب العین عالم مثال اور نظرون فکر کی دنیا میں نہیں بلکہ اسی عالم آب و گل میں حاصل کر کے اسے ایک مادی حقیقت بنا دیا۔ تاریخ ایسی کسی دوسری مثال سے خالی ہے اور رہے گی، کیونکہ دنیا میں نصب العین حالت (IDEAL STATE) کا قائم ہونا مشکل اور قائم رہنا مشکل تر ہے۔ حضور رسالت مآب اور خلفائے راشدین کے بعد کا اسلام اگرچہ نظری حیثیت سے اتنا ہی مکمل تھا لیکن عملاً اس کی جامعیت اور کاملیت ضائع ہو گئی۔ دنیا کے در تمام نظامات سے عملاً برتر اور مبدار ج



بلند ہونے کے باوجود وہ اپنی نصب العینی حالت سے بہت نیچے گر گیا۔ بات یہ ہے کہ زمانہ کے اثرات  
 اور مسلمانوں کی غفلت و کوتاہی سے اس نظام کے بعض پہلو دُب جاتے ہیں یا اس کا کوئی خاص جزو عام احساس  
 کے دائرہ سے خارج اور اہل فکر کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ اس نوبت پر کفر پتی فطری بے اعتدالی  
 اور غلو کے ساتھ اس نظام سے ٹکراتا ہے اور اس تصادم سے اسلامی نظام کا وہ پہلو جو عام نظروں سے چھپ  
 گیا تھا پھر ابھر آتا ہے۔ لیکن جو پہلو اس طرح ابھر رہا ہے وہ اُن تمام قیود اور تحدیدات کے ساتھ ابھر رہا ہے  
 جو اسلام نے اُس پر عائد کر رکھی ہیں۔ نہ کہ اُس غلو اور بے اعتدالی کے ساتھ جو کفر کا خاصہ ہے۔ یہاں صرف  
 ایک مثال پر اکتف کیا جاتا ہے۔ اسلام نے معاشی امور کو خاصی اہمیت دی ہے اور اس  
 حقیقت کو ملحوظ رکھا ہے کہ معاشی نظام کی ابتری اور اقتصادی پستی خود مذہب و  
 اخلاق کے لئے مہلک ہے۔ نظری حیثیت سے یہ عنصر اسلام میں ہمیشہ موجود  
 رہا اور مسلمانوں کی غفلت کے باوجود اس کا غیر شعوری اثر اسلامی زندگی پر برابر مترتب ہوتا رہا۔ لیکن صدیوں  
 سے اسلام کا یہ پہلو مسلمان مفکرین اور مجتہدین نے بالکل فراموش کر رکھا تھا۔ اب گذشتہ دو سو برس سے جب  
 سے مغرب نے معاشی امور کو انسان کی زندگی میں غالب اہمیت دینا شروع کی اور نئی نئی تحریکات پیدا ہوئیں  
 جنہوں نے معاشی زندگی پر غیر متوازن زور دیا، اسلامی نظام کا یہ پہلو سطح کے نیچے باہر اٹھ پھر نکلا ہوں کے لئے اُٹھا۔  
 لیکن اس میں کفر کی سی بے اعتدالی اور تنہا پسندی مفقود ہے معاشی زندگی کو مناسبت سے دینے کے باوجود کوئی مسلمان یقیناً نہیں کر سکتا  
 کہ محض اس زندگی کی اصلاح سے دنیا کی تمام خرابیاں دُور ہو جائیں گی۔ اسلام نے معاشی امور کو اہمیت ضرور دی ہے لیکن انہیں اخلاقی اصولوں  
 کا تابع رکھا ہے نہ یہ کہ اخلاق و مذہب کو معاشی امور کا تابع بنا دیا ہو۔ بہر حال کفر کا وجود اس اعتبار سے اسلام کے لیے ضروری ہے کہ  
 اس کے ضلالت کش کرنے والی اسلامی نظام اپنے اندرونی امکانات کو برائے کار لا رہے۔ یہ مسئلہ اُس وقت تک جاری رہے گا جب تک  
 اسلامی نظام اپنی پوری کالیت اور ہمہ گیری کے ساتھ ایک بار پھر دنیا پر نہ چھا جائے اور دوبارہ اپنی نصب العینی حالت کو نہ پالے

## باب پنجم مارکس اور مذہب

گذشتہ صفحات میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ مارکس نے ہیگل کے جدلی طریق کی صحت کو تسلیم کرتے ہوئے اسے مادیات پر منطبق کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انسانی فکر کوئی خود مختار اور قائم بالذات فعلیت نہیں ہے جو مادی ماحول سے آزاد ہو کر اپنا کام جاری رکھ سکتی ہو۔ ہیگل کے برعکس مارکس نے انسان کے ذہنی، معاشرتی اور اخلاقی تصورات کو اس کے معاشی حالات کے مظاہر قرار دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ انسانی فکر معاشی تبدیلیوں کی تابع ہے۔

جہاں تک مذہب اور مذہبی تصورات و افکار کا تعلق ہے مارکس نے اپنے نظریہ کے ثبوت میں جتنے تاریخی شواہد پیش کئے وہ زیادہ تر یورپ کی تاریخ سے ماخوذ ہیں لیکن اگر یہ صحیح ہے کہ عیسائیت سمیت یورپ کے جملہ مذاہب معاشی تغیرات سے اثر پذیر اور معاشی تبدیلیوں کے تابع ہے ہیں تو اس سے یہ کہا لایم آتا ہے کہ دوسرے تمام مذاہب پر بھی یہ نظریہ راست آئے گا۔ اولاً یورپ کے قدیم مذاہب کو لیجئے جن میں یونان قدیم اور سلطنت روم کے مذاہب کو خاص درجہ حاصل ہے یہ مذاہب حقیقی معنوں میں مذاہب نہ تھے۔ اگر ہم مذاہب سے ایک ایسا نظام مراد لیں جو انسان کی اخلاقی اور تمدنی اصلاح کرنا چاہتا ہو تو قدیم روم اور یونان کے مذاہب پر اس لفظ کا اطلاق مشکل ہی سے ہو سکتا ہے۔ ان کو زیادہ سے زیادہ عبادات کا ایک نظام یا پرستش کے بعض مخصوص طریقوں کا مجموعہ کہا جاسکتا ہے انسان کی اجتماعی و اخلاقی زندگی پر چاہے ان کا اثر بڑا ہو مگر ان چیزوں سے ان مذاہب کو براہ راست کوئی ارادی تعلق نہ تھا۔ ان کا دائرہ اثر پرستش



کے بعض مخصوص طریقوں اور چند مقررہ مراسم و شعائر تک محدود تھا۔ اس دائرہ سے نکل کر انہوں نے زندگی کے دوسرے شعبوں مثلاً تمدن، سیاست یا معیشت پر اپنے حقوق جملانے کی کوشش کبھی نہیں کی۔ انہوں نے انسان کی اخلاقی اصلاح پر زور دیا۔ اسی لئے یونان و روم کے اخلاقی تصورات کا تعلق مذہب سے نہیں بلکہ اُس دور کی تمدنی زندگی سے تھا۔ ایسی حالت میں معاشی زندگی کی تبدیلیوں سے ان مذاہب کا متاثر ہونا ایک فطری امر تھا جو نظام انسان کی مادی زندگی سے بے تعلق ہو کر ہے گا اور اس کے مظاہر پر اپنی گرفت مضبوط نہ کیے گا وہ خود مادی حالات کی تبدیلیوں سے متاثر اور مادی زندگی کے مظاہر سے اثر پذیر ہو جائے گا۔ چونکہ قدیم یونان و روم کے مذاہب کو انسان کی عام تمدنی زندگی سے کوئی سروکار نہ تھا اس لئے تمدنی انقلابات و تغیرات سے ان مذاہب کا اثر پذیر ہونا ان کی فطرت کا عین تقاضا تھا۔ مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر مذہبی نظام خواہ اس کی فطرت کیسی ہی ہو تمدنی اور معاشی حالات کا تابع ہو جائے۔

عیسائی مذہب کے متعلق یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اس نے انسان کی اخلاقی اصلاح کو اپنا مطمح نظر قرار دیا۔ لیکن یہاں بھی مارکس کا نظریہ اس لحاظ سے غلط معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیت کا ظہور معاشی قوتوں کا رہن منت نہ تھا۔ مارکس کا خیال تو یہ ہے کہ ہر بڑی تحریک خواہ وہ سیاسی ہو یا مذہبی معاشی اسباب سے وجود میں آتی ہے۔ لیکن عیسائیت کے ابتدائی دور پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں کوئی معاشی انقلاب یا رد و بدل الیا نہیں ہوا تھا جسے عیسائیت کی پیدائش کا سبب قرار دیا جاسکے۔

اس کے بعد جب عیسائیت اور اس کے مذہبی اور اخلاقی تصورات سترہویں اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں سرمایہ داری نظام کی اٹھتی ہوئی طاقت سے نہرو آزا ہوتے اور اس کشمکش میں انہیں شکست ہوئی، جس کے نتیجے میں یورپ کے اخلاقی تصورات اور مذہبی افکار پر ایک انقلاب طاری ہو گیا اور ہر جگہ مذہبی اخلاقی اقدار رائج ہو سکے جو سرمایہ داری نظام کی فطرت سے مطابقت رکھتے تھے، تو اس شکست کے بھی بعض ایسے اسباب تھے جن کا اطلاق دوسرے مذاہب پر نہیں ہو سکتا۔ مارکس جو قدر تا اپنے ماحول اور اپنی تاریخ سے متاثر تھا

عیسائیت کا انجام دیکھ کر اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہر اس مذہبی نظام کا یہی انجام ہو گا جو معاشی حالات سے  
 ٹکرائے گا۔ مارکس نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ عیسائی مذہب نے انسان کی اخلاقی زندگی کو ستوارنے کی  
 کوشش تو ضرور کی لیکن یہ حقیقت نظر انداز کر دی کہ انسان کی اخلاقی زندگی کو اس کی مادی زندگی سے  
 الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اُس نے اپنے نظام میں انسان کے مادی حوائج اور اس کے فطری داعیات کی کوئی رعایت  
 نہیں کی۔ یہ سب کے فلسفہ کی طرح اس کی بنیاد مجرور افکار پر رکھی گئی تھی یعنی ایک ایسی فکر جس میں مادی احوال  
 اور خارجی حالات کوئی لحاظ نہ کیا جائے۔ اس طرح زندگی کے ٹھوس حقائق سے گریز کرتے کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلی  
 اس نظام کا سامنا زندگی کے تبدیل پذیر واقعات سے ہوا اس کی یہ کمزوری پورے نظام کے صنعتی انحطاط  
 کا سبب بن گئی۔ جو نظام انسانی زندگی کو ایک نل کی حیثیت سے نہیں دیکھتا اور اس کے بعض اجزاء کو دوسرے  
 اجزاء سے علیحدہ کر کے یہ کوشش کرتا ہے کہ صرف چند مخصوص شعبوں پر سارا زور صرف کرے اور باقی شعبوں  
 کو ان کی حالت پر چھوڑ دے وہ ایک ایسی غلطی کا مرتکب ہوتا ہے جو بالآخر اس کی ہلاکت کا باعث ہو جاتی ہے۔  
 کیونکہ جن شعبوں کو وہ آزاد اور مطلق العنان چھوڑ دیتا ہے انہیں کے اندر بغاوت کے جراثیم پیدا ہوتے  
 ہیں اور پھیل کر ان شعبوں سے بھی اس کا اثر و اقتدار زائل کر دیتے ہیں جنہیں اُس نے اپنے لئے مخصوص کر لیا  
 تھا۔ کامیابی ہمیشہ اسی نظام کے حصہ میں آتی ہے جو بیک وقت زندگی کی ہر شاخ اور تمدن کے ہر شعبہ  
 پر اپنا اثر جماتا ہے اور سب کو ایک مرکزی اقتدار کے تحت لا کر مرکز پر خود تابع ہو جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے  
 کہ اُس نظام کی مخالفت تو توں کو کہیں پناہ نہیں ملتی کہ وہ اس کے خلاف سر اٹھا سکیں۔

عیسائیت نے یہیں سب سے بڑی ٹھوکر کھائی۔ اس نے سیاسی اقتدار اور معاشی کاروبار کو اپنے  
 دائرہ اثر سے خارج رکھا اور زندگی کے ان اہم شعبوں پر اپنی مرکزیت قائم کرنے سے اجتناب کیا بلکہ اس  
 نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ میری سلطنت اس دنیا کی نہیں ہے۔ پھر یہ کیسے ممکن تھا کہ جس مذہب کی سلطنت  
 اس دنیا کی نہ ہو اس کے اخلاقی اصول اسی دنیا پر حکمرانی کریں۔ اگر کوئی جماعت یہ چاہے کہ یہی سیاسی اقتدار اور



فرمانروائی کی باگ ڈور دوسروں کے ہاتھ میں چھوڑ کر گوشہ عافیت میں بیٹھ جائے اور پھر بھی اس کے اصول اقتدار دنیا میں غالب ہیں تو اسے کم فہمی اور کوتاہ نظری کے سوا اور کس چیز سے تعبیر کیا جاسکتا ہے؟ یہ اور بات ہے کہ ہمارا اصلی مقصد اخلاق کی اصلاح ہونا چاہئے نہ کہ سیاسی طاقت کا حصول لیکن بہر حال اس طاقت کا حاصل کرنا تو ضروری ہے عیسائیت نے اپنے پیروں کو حکم دیا کہ جو کچھ قیصر کا ہے وہ قیصر کو دو اور جو کچھ خدا کا ہے وہ خدا کو دو۔ یہ اس بات کا مطالبہ ہے کہ انسان بیک وقت خدا کی فرمانروائی بھی تسلیم کرے اور قیصر کے حکم کو بھی بجالائے۔ اس طرح عیسائیت نے دینوی اقتدار سے روحانی اقتدار کو جدا کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سیاسی طاقت و اثر بالکلیہ دینوی حکمرانوں کے ہاتھ میں آ گیا۔ ان حالات میں اُس کے اخلاقی اصولوں کا غلبہ اور اس کے مذہبی نظام کا اقتدار معاشی یا سیاسی اثرات کی دستبرد سے کیونکر محفوظ رہ سکتا تھا۔ صرف عیسائیت ہی نہیں بلکہ ہر اس مذہبی یا معاشرتی نظام کا یہی انجام ہو گا جو اپنے اصولوں کو تو دنیا میں رائج کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے لئے مادی اسباب و وسائل فراہم کرنے سے پرہیز کرتا ہے۔

اسی وجہ سے اسلام پر اس کا نظریہ راست نہیں آ سکتا۔ چونکہ اسلام کامرکزی تخیل زندگی کے جملہ شعبوں پر حاوی ہے اور اس کے بنیادی اصول معاملات زندگی کی ہر شاخ پر مؤثر ہیں اس لئے باعینا و انکار اور مخالفت قوتیں خود اس کے اندر سے نمود نہیں کر سکتیں۔ اخلاق و معاشرت کی طرح اُس نے سیاست و معیشت کو بھی اپنے مرکزی اقتدار کی گرفت میں لے رکھا ہے۔ دنیا میں کسی دوسرے مذہب کی مثال نہیں پیش کی جاسکتی جس نے دینی اور دنیوی اقتدار کو یکجا کیا ہو اور پھر اس اقتدار کو اپنے اخلاقی اصولوں کی مشابہت و ترویج کا آلہ کار بنایا ہو۔ اس طاقت و اقتدار سے محروم ہو کر اسلام اپنے پورے امکانات کو برے کاڑ میں

لے کر جان القرآن۔ یہ خیال ہے کہ عیسائیت اور پیر یہ اور عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم اور پیر عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم دہی تھی جس کا نام اسلام ہے۔ یہی عیسائیت تو وہ ان صوفیانہ فلسفوں اور اخلاقیات کا نام ہے جو حضرت عیسیٰ کی تعلیم کو سب کے ان کے غلط کار پیروں نے خود ایجاد کر لئے۔

لا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فی زمانہ اس کے اخلاقی اصولوں میں وہ قوت تسخیر نہیں رہی ہے جو صدر اول میں انہیں حاصل تھی۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے اسلامی نظام کے ایک جزو کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ سیاسی طاقت کا حصول و قیام اس کا ایک ضروری جزو ہے اس لئے موجودہ حالات میں اس نظام کی اندرونی توانائی قوت اظہار سے محروم ہے۔ پھر جس طرح سیاسی طاقت کا حصول اسلامی نظام کو لپے لپے طور سے نافذ کرنے کے لئے ضروری ہے اسی طرح دولت کی منصفانہ تقسیم اور معاشی زندگی کی اصلاح بھی اسلامی نظام کی مکمل کامیابی کی اہم شرطوں میں سے ایک ہے۔ کیونکہ معاشی نظام کی خرابی سے مذہبی احکام و قوانین کی تنفیذ و شواہد اور بعض صورتوں میں غیر ممکن ہو جاتی ہے۔ اس لئے اسلام نے معاشی زندگی سے اعراض نہیں برتا بلکہ اپنے نظام میں معاشی امور کو اتنی ہی اہمیت دی ہے جتنے وہ فی الواقع انسانی زندگی میں اہم ہیں۔ وہ انسان کی معاشی ضروریات اور اس کے مادی حوائج کو ہر پہلو سے ملحوظ رکھتا ہے اور معاشی تنظیم کو مضبوط اور منصفانہ بنیادوں پر قائم کرنے کی غرض سے ہر وہ تدبیر اختیار کرتا ہے جو اس کے اخلاقی اصولوں اور بنیادی مقاصد کے خلاف نہ ہو۔ لہذا معاشی انقلابات اس مذہب کو اس طرح متاثر نہیں کر سکتے جس طرح بعض دوسرے مذاہب کو انہوں نے متاثر کیا ہے۔ مارکس کا نظریہ دیگر ادیان و مذاہب کی حد تک درست ہو تو ہو لیکن اسلامی عقائد و افکار اور اسلام کے اخلاقی اقدار پر ابھی اس کی آزمائش باقی ہے۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ روح اور مادہ کے تضاد کا مفروضہ جس پر مارکس اور ہیکل نے اپنے اپنے فلسفہ کی عمارت کھڑی کی ہے اسلام کے نزدیک قطعی غلط اور از سر تا پایہ بنیاد ہے۔ ہیکل نے انسانی تالیف میں روح مطلق کا وجود دیکھا اور تالیف کے انقلابات میں تجربہ و افکار و تصورات کی کارفرمائی کا مشاہدہ کیا۔ مارکس نے اس نظریہ کو الٹ کر مادی زندگی کو انسان کے فکری اور روحانی اعمال کا مہدار و منشأ قرار دے دیا اور معاشی تبدیلیوں کو انسان کے ذہنی تصورات کا ماخذ ٹھہرایا۔ اسلام ان دونوں میں سے کسی کا ہمنوا نہیں ہے۔ اُسے روح اور مادہ کے تضاد سے انکار ہے۔ وہ مادہ اور روح کے فرق کو تو ضرور تسلیم کرتا ہے



لیکن ان کے تضاد کا قطعاً منکر ہے۔ اس کے نزدیک ہماری یہ مادی زندگی روحانی ارتقاء کی ایک ناگزیر منزل ہے اور روح کا کوئی اعلیٰ اصول اس زندگی کی لذت سے مجرد نہیں ہوتا۔ اسلام نے اپنے پیروں سے صاف لفظوں میں کہہ دیا: **وَكُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ** (ہم نے تمہارے لئے جتنی عمدہ غذا میں پیدا کی ہیں ان سب کو کھاؤ) یہ کہہ کر وہ اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ تم مادی زندگی کی لذت حاصل کرنے کے ہر طرح حقدار ہو بشرطیکہ ان حدود سے متجاوز نہ ہو جو خدا نے تم پر عائد کیے ہیں۔ اسلام نے حصول لُزُق اور کسب مال کو ابتغاء فضل اللہ (اللہ کا فضل تلاش کرنے) سے تعبیر کیا ہے یعنی اگر مال و اسباب مابز طریقوں سے حاصل کیا جائے تو وہ اللہ تعالیٰ کا ایک فضل ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہوا ہے **وَكَا تَنْفَسُ نَفْسُكَ مِنَ الدُّنْيَا** (اور دنیا میں سے تیرا جو حصہ ہے اسے فراموش نہ کر)۔ حدیث میں ایک جگہ آیا ہے **خَيْرُكُمْ مَنْ لَمْ يَتْرِكْ آخِرَتَهُ لِيُنْزِلَ دُنْيَا آخِرَتِهِ وَلَمْ يَكُنْ كَلَا عَلِي النَّاسِ رَتَمٌ** میں سے بہتر شخص وہ ہے جو دنیا کے لیے آخرت کو چھوڑے اور آخرت کے لیے دنیا کو، اور جو لوگوں پر بار نہ پڑے) ایک اور جگہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ دنیا کا کام اس طرح کرو گویا تم کو ہمیشہ زندہ رہنا ہے اور آخرت کے لیے اس طرح تیاری کرو گویا کہ تمہیں کل ہی مرنا ہے۔ اسلام نے ترک دنیا اور دنیا صبا نہایت کو مٹایا اور بتایا کہ انسان کی اخلاقی و روحانی ترقی اجتماعی زندگی ہی میں ممکن ہے اسلام کی توحید خالص زندگی کے کسی شعبہ میں بھی دوئی کو گوارا نہیں کرتی۔ جس طرح سارے خداؤں کو مٹا کر اس نے صرف ایک اللہ کی فرمانروائی قائم کی اسی طرح مادہ اور روح کی ثنویت کو بھی وہ شنت کے ساتھ رد کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک ہی مقصد ہے جس کی خدمت کے لئے مابھی اتنی ہی اہمیت رکھتا ہے جتنی کہ روح۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہیں اور اپنی فطرت کے اعتبار سے ان میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ جب اسلام نے سرے سے اُس بنیاد کو ہی ڈھادیا جس پر مارکس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہے تو یہ بحث ہی بیکار ہے کہ اجتماعی زندگی کی تشکیل میں خارجی حالات اور مادی ماحول کو زیادہ دخل ہے

یا انسان کی باطنی قوتوں اور اس کے اخلاقی اصولوں کو۔

مارکس اینجس اور ان کے متبعین بڑے ددور سے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مادی احتیاجات کی تکمیل کے بغیر انسان کے لیے نہ مذہب ممکن ہے اور نہ اخلاق۔ ان کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے لیکن اس سے یہ کہاں لانا آتا ہے کہ اخلاق و مذہب معاشی نظام کے تابع ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کو پیدا کرنے کے ساتھ ہی قدرت نے اس امر کا بھی انتظام کر دیا ہے کہ اس کی غذا ہائش اور دوسری اقل ضروریات جن کی تکمیل کے بغیر زندگی محال ہے بآسانی پوری ہو جائیں۔ اگر انسان اپنی ضروریات کے دائرہ کو وسیع کر جائے اور تکلفات و تزیینات کو بھی ضروریات کا درجہ دے تو یہ اور بات ہے، ورنہ قدرت کا لانا ہمارا نہ دنیا کے تمام انسانوں کی ابتدائی اور حقیقی ضروریات کے لیے کفایت کرتا ہے۔ اس انتظام میں خرابی جس وجہ سے واقع ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ سوسائٹی میں ظلم، زیر دست آزاری، عیش پسندی، خود غرضی اور اسی نوع کے دیگر اخلاقی معائب پیدا ہو جائیں اور مذہب و اخلاق کے اعلیٰ اصول مثلاً خدمت خلق، ہمدردی، ہمدردی، ہمدردی اور ضعف اور مساکین کی خبر گیری اپنا اثر کھو دیں۔ جب ایسا ہو تو ضرور سوسائٹی کی عام معاشی حالت پست ہو جائے گی اور قومی دولت سمٹ سمٹ کر ایک محدود جماعت کے ہاتھ میں آ جائے گی۔ لیکن اس صورت حال کی ذمہ داری اخلاق کی پستی اور مذہبی احساس کے فقدان پر ہوگی کیونکہ کوئی معاشی نظام اس وقت تک اصلاح پذیر نہیں ہو سکتا جب تک مذہب و اخلاق کی سچی روح اس کے جملہ شعبوں میں کارفرما نہ ہو۔ اس لیے مذہب و اخلاق کی اہمیت کو یہ کہہ کر گھٹایا نہیں جاسکتا کہ انسانی ضروریات کی تکمیل سے پہلے مذہب و اخلاق کا نام نہ لو۔ جس طرح معاشی نظام کی خرابیاں اور دولت کی ناسفغانہ تقسیم اخلاقی نظام کے بگاڑ کا سبب ہو سکتی ہیں اسی طرح اخلاقی نظام کی زیادتی اور سچی مذہبیت کی کمی بھی معاشی نظام میں امتری پیدا کر سکتی ہے۔ محض معاش معاش کی رٹ لگانے سے کام نہیں چلتا۔ ہماری زبان میں ایک مثل ہے کہ پیٹ بھرے کینے اور بھر کے شرف سے



خدا بچائے۔ اگر عوز کیا جائے تو یہ مثل اس ساری بحث کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی ہے جس قوم یا جماعت میں افراد پر اخلاقی اصولوں کی گرفت ڈھیلی ہو جائے اور فی الجملہ وہ صفات مفقود ہو جائیں جو انسانیت اور شرافت کا عطر ہیں اس میں مادی مرنہ الحالی اور معاشی ضروریات کی تکمیل ظلم و فساد کو گھڑنے کی جگہ اور بڑھائے گی۔ اسی طرح کوئی جماعت اپنے اعلیٰ اخلاقی اصولوں پر عمل پیرا نہیں ہو سکتی جب تک اس کے افراد کی ادنیٰ اور ابتدائی ضروریات پوری کرنے کی طرف توجہ نہ کی جائے۔ اسلام کا نقطہ نظر یہی ہے۔ معاشی اصلاح اور مادی فلاح کو وہ بجائے خود مقصود نہیں قرار دیتا، لیکن مذہبی اور اخلاقی مقاصد کے حصول کے لئے بطور ایک لازمی شرط کے وہ معاشی نظام کی اصلاح کو بھی ضروری سمجھتا ہے۔

جہاں تک اس حقیقت کا تعلق ہے کہ مذہب و اخلاق کے اصولوں پر عمل پیرا ہونے سے پہلے انسان کو پیٹ بھر کھانا ادا کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے، اسے مالک اور انجیل سے بہت پہلے جو غیر اسلام نے صاف اور غیر مبہم الفاظ میں دنیا کے سامنے پیش کر دیا تھا۔ چنانچہ ایک حدیث میں حضور نے ارشاد فرمایا ہے کَاذِبُ الْفَقْرَانِ یُکُونُ كُفْرًا۔ یعنی فقر و فاقہ کی وجہ سے انسان کفر کی سرحد تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ فرما کر حضور نے گویا اس حقیقت کا اثبات کر دیا کہ جب تک انسان کی ابتدائی اور ادنیٰ ضروریات کی تکمیل نہ ہو جائے، ان کے لئے مذہب و اخلاق کے اعلیٰ اصولوں پر عمل پیرا ہونا مشکل ہے۔ غیر معمولی انسانوں کو مستثنیٰ کر کے بالعموم یہ ایک حقیقت ہے کہ بھوکوں اور تنگوں کا کوئی مذہب نہیں ہوتا، لیکن بھوکوں اور تنگوں سے واقعتاً بھوکے اور تنگے ہی مراد ہیں، یعنی وہ افراد جن کی معمولی ضروریات تک مشکل سے پوری ہوتی ہوں۔ اس تعریف میں وہ لوگ داخل نہیں ہیں جو دونوں وقت پیٹ بھر کھانا کھاتے ہیں اور ضرورت بھر کھڑا اور دوسرا سامان بھی رکھتے ہیں مگر مذہب و اخلاق کی فائدہ کر وہ ذمہ داریوں سے محض اس بنا پر اپنے تمکین بری سمجھتے ہیں کہ انہیں زندگی کے تکلفات و تعینات پر دسترس حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ ادنیٰ ضروریات میں صرف وہ اشیا داخل ہیں جن کی محرومی انسان کے جسم و جان کو اس طرح متاثر کرے کہ وہ دنیا میں کام کرنے کی اہلیت سے عاری ہو جائے۔ چاہے وہ پان سنگریٹ،

کرسی امیرِ قاتلین، موٹر کار یا یہ وہ چیزیں نہیں ہیں جن کے نہ ہونے سے انسان کو زندگی گزارنا مشکل ہو جائے  
 اس لیے مذکورہ بالا حدیث میں فقر و فاقہ سے صرف وہ حالت مراد ہے جس میں انسان کام کرنے اور خوش  
 رہنے کی اہلیت سے محروم ہو جائے۔ موجودہ زمانہ میں افلاس و غربت کا جو عام مفہوم لیا جاتا ہے وہ فقر و  
 فاقہ سے مختلف ہے کیونکہ اس میں تکلفات و تعیشیات کو بھی شامل کر لیا جاتا ہے بہر حال جو حدیث ہم نے  
 اوپر پیش کی ہے وہ اس بات کا ناقابل تردید ثبوت ہے کہ اسلام نے انسان کی معاشی ضروریات اور زندگی کے  
 مادی تقاضوں کو یکجا ملحوظ رکھا ہے اور مذہبی احکام و قوانین میں یہ حقیقت اس کے پیش نظر ہی ہے کہ  
 معاشی نظام کی خرابیاں بالآخر سماجی کے مذہبی اور اخلاقی اصولوں کی پامالی پر ختم ہوتی ہیں۔ اسی لیے اس  
 نے اسلامی زندگی کی بنیاد ایک مضبوط اور عادلانہ نظام معیشت پر رکھی اور ہر وہ عملی تدبیر اختیار کی جس سے  
 عامۃ المسلمین کی معاشی حالت نہ خراب ہو اور ان کو کم از کم اتنی روزی ضرور مل جائے کہ وہ تنگے بھوکے نہ رہیں۔



## باب ششم اسلامی نظام معیشت

اب ہم تفصیل کے ساتھ ان تدابیر و قوانین کی وضاحت کریں گے جن سے معلوم ہو گا کہ اسلامی نظام الہی ٹھوس معاشی بنیادوں پر قائم ہے کہ معاشی حالات کی تبدیلیاں اس پر شکل اثر انداز ہو سکتی ہیں۔ معاشی زندگی کی اصلاح اور مادی مرفہ الحالی کے حصول کی غرض سے اسلام نے جو عملی تدابیر اختیار کی ہیں انہیں دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:-

(۱) وہ قانونی احکام جن کا نفاذ زیادہ تر اسلامی حکومت کے قیام پر موقوف و منحصر ہے۔

(۲) اخلاقی ہدایات اور معاشرتی ضوابط جو قانونی حیثیت نہیں رکھتے۔

پہلی شق کے ماتحت اسلام نے (۱) زکوٰۃ فرض کی (۲) فے اور غنیمت کی تقسیم کے اصول وضع کیے (۳) قوانین وراثت میں تبدیلیاں کیں (۴) اکتنا زمال کو مٹایا (۵) سود کی ممانعت کی۔ دوسری شق کے تحت اس نے اخلاقی تعلیم و تربیت کے ذریعہ سے انسان کی ذہنیت اور سیرت کو ایک خاص سانچہ میں ڈھالا اور تمدنی ماحول کو درست کیا۔

**زکوٰۃ** | زکوٰۃ کی آمدنی مسلمانوں سے حاصل کی جاتی ہے۔ ہر مسلمان پر جو صاحب نصاب ہو زکوٰۃ فرض ہے۔ نصاب کی مقدار تقریباً باون روپے ہوتی ہے بشرطیکہ یہ رقم سال بھر تک جمع رہے۔ نیز وہ شخص جس پر زکوٰۃ واجب ہے قرض دار نہ ہو۔ اگر قرض دار ہو گا تو قرض کی مقدار نہا کرنے کے بعد جو رقم بچے گی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اس طرح ہر مسلمان پر جو مذکورہ بالا شرائط کے مطابق نصاب کا مالک ہو، مال کے چالیسویں حصہ کی

ادائیگی فرض ہوگی۔ قابل زکوٰۃ اموال چار ہیں: زرعی پیداوار، مویشی، سونا چاندی اور تمام اموال تجارت۔ زکوٰۃ سا بیان فرض کی گئی ہے۔ سال میں ایک بار سے زیادہ زکوٰۃ فرض کی جاتی تو زکوٰۃ دینے والے زیادہ ہوتے۔ اور اگر سایا نہ کے سوا کوئی اور میقات مقرر کی جاتی تو زکوٰۃ لینے والوں کو ہر پیدوار سے انتفاع کا موقع نہ ملتا اور طویل مدت تک انتظار کرنا پڑتا۔ مقدار زکوٰۃ مختلف اشیاء میں مختلف ہے اور اس میں اُن عوامل پر نظر کی گئی ہے جن سے اموال زکوٰۃ حاصل ہوتے ہیں۔ جو اموال کم مشقت سے حاصل ہوتے ہیں اُن میں زکوٰۃ کی مقدار زیادہ ہے اور جو اموال زیادہ مشقت سے حاصل ہوتے ہیں ان میں مقدار زکوٰۃ کم ہے۔

بکا زوہ مال ہے جو زمین کے اندر ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ اگر زمین کے اندر پیدا ہو تو وہ معدن *MINE* ہے۔ اور اگر کسی شخص نے زمین کے اندر کیم وزر دفن کر دیا ہے تو وہ کنٹر *TREASURE TROVE* ہے۔ معدن چٹس ہے یعنی اس کا پانچواں حصہ بطور زکوٰۃ لے لیا جائے گا۔ اگر کسی شخص کو زمین میں کوئی خزانہ ملے یا وہ کسی چیز کا معدن برآمد کرے تو وہ خزانہ اور معدن اسی کا ہوگا لیکن اس سے شش یعنی پانچواں حصہ لے لیا جائے گا۔ زکوٰۃ کی یہ سب بڑی مقدار ہے کیونکہ اس کے حاصل کرنے میں محنت اور مشقت برداشت نہیں کرنی پڑتی۔

زراعت میں زکوٰۃ کی دو مقداریں ہیں۔ ایسی زمین کی پیداوار جس کی آب پاشی مصنوعی ذرائع مثلاً نہر، تالاب، کنویں وغیرہ سے ہوتی ہو اس کی پیداوار کا بیسواں حصہ بطور زکوٰۃ لیا جائے گا۔ اور جو زمین بارش کے پانی سے تیار ہو اس کی پیداوار کا دسواں حصہ لیا جائے گا۔ اموال تجارت کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ ہے۔ یہ زکوٰۃ کی سب سے کم مقدار ہے کیونکہ تجارت میں سب سے زیادہ محنت برداشت کرنی پڑتی ہے۔ سونے چاندی پر معدن یا وہ فیہ سے حاصل ہونے کی صورت میں زکوٰۃ کی مقدار حاصل کردہ مال کا پانچواں حصہ ہے۔ خرید و فروخت کی صورت میں تجارتی مال کی حیثیت سے ہو یا کنٹر کی صورت میں جمع ہو تو چالیسواں حصہ زکوٰۃ دینی ہوگی۔

زکوٰۃ عاملین *COLLECTORS* کو بھی ادا کی جاسکتی ہے جو حکومت کی جانب سے مقرر ہوتے ہیں اور خود براہ راست محتاجوں، مسکینوں اور غریبوں کو بھی دی جاسکتی ہے۔ لیکن ادائیگی ہی ہے کہ زکوٰۃ کی رقم حکومت کو دینی



کے حوالہ کر دی جائے۔

زکوٰۃ کے مصارف متعین کر دیئے گئے ہیں۔ یعنی جن مصارف کی صراحت کر دی گئی ہے ان کے علاوہ زکوٰۃ کی رقم اور کسی مصرف میں نہیں لائی جاسکتی۔ یہ مصارف آٹھ ہیں ۱۔ (۱) فقرار۔ (۲) مساکین۔ (۳) غلامین یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے جن کی تنخواہیں اسی مد سے ادا کی جائیں گی۔ (۴) مولفۃ القلوب یعنی وہ لوگ کہ اسلام کے خلاف جن کے دلوں کی سختی دور کرنے کے لیے مال صرف کرنے کی ضرورت پیش آئے۔ (۵) غلاموں و قیدیوں کی رہائی۔ (۶) قرض دار لوگ جو خود قرض کے باز سے بہکدوش نہ ہو سکتے ہوں۔ (۷) راہِ خدا یعنی اسلامی نظام کو قائم کرنے اور قائم رکھنے کی جدوجہد۔ (۸) نادار مسافروں کی اعانت۔

فقرار سے وہ لوگ مراد ہیں جن کے پاس ابتدائی ضروریات کی تکمیل کا سامان تو ہو لیکن اس کے علاوہ اور کچھ نہ ہو مثلاً ایک طالب علم متعدد کتابوں کا مالک ہے جن کی مجموعی قیمت مقررہ نصاب سے زیادہ ہے۔ اب اگر اس طالب علم کے پاس صرف اتنا ہے کہ وہ اپنی معمولی ضروریات کی تکمیل کر سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ کچھ نہیں رکھتا ہے تو وہ ان کتابوں کی ملکیت کے باوجود زکوٰۃ کا مستحق ہے۔ اس کے برعکس اگر یہی کتابیں کسی جاہل ان پڑھی کی ملکیت ہوں تو وہ زکوٰۃ کا مستحق نہ قرار پاتا۔ البتہ اگر طالب علم مذکور ہر کتاب یا بیشتر کتابوں کے دودو نسخے رکھتا ہو اس طرح سے کہ ان زائد نسخوں کی مجموعی قیمت مقررہ نصاب یعنی باون روپے سے زیادہ ہو تو اسے زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ مساکین وہ لوگ ہیں جن کی معاشی حالت فقرار سے بھی زیادہ پست ہو۔ قرض ازلوں کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے بشرطیکہ جو شخص قرض دار ہو اس کی کل ملکیت ابتدائی ضروریات کی تکمیل اور قرض کی رقم ہٹا کرنے کے بعد مقررہ نصاب سے زیادہ نہ ہو۔ ضروریات میں صرف ابتدائی ضروریات شامل ہیں یعنی صرف ایسی ضروریات جن کے پورا نہ ہونے سے زندگی دہجر ہو جائے۔ خدا کی راہ میں زکوٰۃ صرف کرنے سے مراد یہ ہے کہ زکوٰۃ ان مجاہدین کی ضروریات اور ان مساعی کے مطالبات پر صرف کی جائے جو دنیا میں اسلامی نظام قائم کرنے یا اس کی حفاظت کرنے میں مشغول ہوں۔ مجاہد اگر خوش حال بھی ہو تو جہاد کی ضروریات میں صرف کرنے کے لیے

وہ زکوٰۃ لینے کا حق دار ہے، کیونکہ جہاں ایک اجتماعی کام ہے اور اجتماعی کاموں کا بابتہا ایک شخص پر نہیں ڈالا جاسکتا۔ ایک اور طریقہ غذا کی راہ میں صرف کرنے کا یہ ہے کہ جو لوگ عدم استطاعت کے باعث حج کو نہ جاسکتے ہوں ان کی مدد کی جائے۔ ان آٹھ مصارف کے علاوہ زکوٰۃ کی آمدنی اور کسی مصرف میں نہیں لائی جاسکتی۔

یاد رکھنا چاہیے کہ زکوٰۃ اُس قسم کا کوئی محصول نہیں ہے جو آج کل کی حکومتیں اپنی رعایا پر عائد کرتی ہیں موجودہ زمانہ کا ہر محصول کسی نہ کسی شکل میں ان معاشرتی خدمات Social Services کے معاوضہ میں عائد کیا جاتا ہے جو حکومت رعایا کی خاطر انجام دیتی ہے۔ مگر زکوٰۃ وہ محصول ہے جو امراء اور صاحب استطاعت افراد سے صرف اس لیے وصول کیا جاتا ہے کہ اس سے غیر استطیع افراد کی مدد کی جائے۔ موجودہ دور میں اگر کوئی بلانی حکومت قائم ہو تو اس کی رعایا زکوٰۃ سے بچھا پھرنے کے لیے یہ نہیں کہہ سکتی کہ ہم سے اتنے ٹھٹھا وصول کیے جاتے ہیں لہذا حکومت کو انہی محصولات کی آمدنی میں سے غریبوں اور مساکین کی مدد کرنی چاہیے اس کا جواب حکومت کی طرف سے یہ ہو گا کہ جتنے محصولات تم سے وصول کیے جاتے ہیں ان سب تمہاری ذات کو کسی نہ کسی طرح فائدہ ضرور پہنچتا ہے۔ قیام امن، جان و مال کا تحفظ، ریل و رسائل اور آمد و رفت کے وسائل کی ترقیاں انہی محصولات کی آمدنی سے تکمیل پذیر ہوتی ہیں۔ تعلیم کی اشاعت، طبی امداد کی فراہمی اور دوسری آسائشیں جو تمہیں میسر ہیں اسی روپے سے ہیا کی جاتی ہیں۔ لیکن زکوٰۃ وہ محصول ہے جو ان فائدوں سے قطع نظر خدا نے تم پر اس لیے عائد کیا ہے کہ اس سے غریب اور فقرا فائدہ حاصل کریں۔ اسی لیے زکوٰۃ کے مصارف متعین ہیں یہاں تک کہ حکومت بھی یہ حق نہیں رکھتی کہ وہ ان مصارف کے علاوہ زکوٰۃ کو کسی اور طرح سے صرف کرے۔

حضور رسالت اکرم نے زکوٰۃ کی تعریف اس طرح فرمائی ہے کہ وہ ایک ایسی رقم ہے جو دولت مند افراد سے لے کر غریبوں کو واپس کر دی جاتی ہے۔ یوخذ من الاغنیاء ویرد علی الفقراء۔ اس حدیث شریف



میں یُرَد (واپس کی جاتی ہے) کا استعمال قابل غور ہے۔ اس سے یہ مفہوم صاف طور پر ترشح ہوتا ہے کہ جو لوگ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں وہ غریبوں پر کوئی احسان نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ غریبوں کا حق تھا جو انھیں سنا ہی چاہیے تھا۔ نیز اس فقرہ سے یہ مطلب بھی نکلتا ہے کہ جو کچھ روپیہ پیسہ تم بطور زکوٰۃ دیتے ہو اس کے متعلق یہ متخیال کرو کہ وہ ضائع ہو گیا ہے۔ نہیں۔ وہ تمھاری جماعت کے اندر ہی رہے گا۔ تم سے لے کر تمھاری جماعت ہی کے افراد کو واپس کیا جاتا ہے۔

**تقسیم غنیمت دینے** اجتماعی دولت کو جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم کرنے اور غربت و افلاس کے مٹانے کی غرض سے اسلام نے صرف زکوٰۃ ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ غنیمت اور فتنے کی تقسیم میں بھی اس امر کو بدرجہ اتم ملحوظ رکھا کہ دولت ایک محدود طبقہ میں نہ جمع ہونے پائے۔ غنیمت Booty وہ مال ہے جو کفار سے جنگ کے دوران میں حاصل کیا جائے۔ اس کے متعلق قرآن مجید کا حکم ہے۔

<p>اور تمہیں معلوم ہو کہ جو غنیمت بھی تم پاؤ خواہ کسی قسم کی ہو اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے، رسول کے لیے، رسول کے قریب داروں کے لیے، یتیموں اور محتاجوں اور مسافروں کے لیے</p>	<p>وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ۔</p>
--	--

یہ حکم ایسے اموال کے بارے میں ہے جو مسلمانوں کو کفار اور اہل شرک کے لشکروں میں ملیں۔ جو ساز و سامان، اسلحہ، جانور، وہ ان لوگوں سے چھینیں، اس میں پانچواں حصہ ان کا ہے جنھیں اللہ نے مذکورہ بالا آیت میں نامزد کر دیا ہے۔ باقی چار حصے غنیمت حاصل کرنے والے لشکر کے درمیان انصاف کے ساتھ تقسیم کر دیے جائیں گے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تقسیم اس طرح ہوتی تھی کہ گھوڑے سواروں کو تین حصے، ایک حصہ سوار کا اور دو حصے گھوڑے کے، اور پیادہ کو ایک حصہ دیا جاتا تھا۔ غنیمت سے جو خمس پانچواں حصہ نکالا جاتا اس کی تقسیم اس طرح ہوتی تھی کہ خمس کے پانچ مساوی حصے کیے جاتے۔ اس میں ایک حصہ اللہ اور اس کے رسول کا ہوتا، ایک ذوی القربی کا، اور باقی تین حصے یتیموں، مسکینوں اور نادار مسافروں

کے ہوتے (تیم وہ ہے جو باطن نہ ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یتبع بعد حلقہ زبان ہونے کے  
 بدیتی نہیں ہے) ابو بکر و عثمان رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ذوی القربی کا حصہ حذف  
 کر دیا تھا اور جس کو پانچ حصوں کے بجائے تین حصوں میں تقسیم فرماتے تھے یعنی تیمی، مساکین اور نادار مساکین  
 کے حصے۔ علی رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے زمانہ میں جس کو اسی طور پر تقسیم کیا۔ موجودہ زمانہ میں اگر کسی اسلامی حکومت  
 کے تحت مسلمانوں کو کفار سے مال غنیمت حاصل ہو تو اس کا پانچواں حصہ اسی طرح تین حصوں میں تقسیم ہوگا۔  
 ایک فقرا و مساکین کے لیے، ایک تیمیوں کے لیے اور ایک نادار مسافروں کے لیے۔ بقیہ پچھ حصہ فوج  
 میں تقسیم کیا جائے گا اور اس کی تقسیم کے طریقہ میں آج کل کے فوجی نظام کے لحاظ سے مناسب تغیر و تبدل  
 کر لیا جائے گا۔

تقسیم بھی اس بات کا ناقابل تردید ثبوت ہے کہ اسلام نے ہر معاملہ میں غریبوں اور غیر مستطیع افراد  
 کا سب سے زیادہ خیال رکھا ہے اور دولت کو زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم کرنے کی کوشش کی ہے۔ کیونکہ  
 علاوہ جس کے جو پورا کا پورا فقر و مساکین، تیمی، اور نادار مسافروں کو ملتا ہے، اہل لشکر کے متعلق بھی غالب  
 امکان یہی ہے کہ اس میں غریب اور غیر مستطیع لوگوں کی تعداد مالدار اور صاحب استطاعت افراد سے زیادہ  
 ہوگی، اس لیے مال غنیمت کا بقیہ حصہ بھی زیادہ تر انہی لوگوں کے ہاتھ آتا ہے جن کی معاشی حالت اس کی ضرورت  
 ہے۔ سب سے زیادہ قابل لحاظ امر یہ ہے کہ مال غنیمت ایک ایسا مال ہے جسے پسائی اپنی جانیں خطرے میں ڈال کر  
 اور اپنا خون بہا کر حاصل کرتے ہیں۔ اس کے باوجود اس کا پانچواں حصہ غریبوں کو دلوایا گیا ہے۔ دنیا کے اور کس قانون  
 میں غریب اور کم استطاعت افراد کا اتنا خیال رکھا گیا ہے۔

معادن Mine اور کنوز Treasure-trove کے متعلق فقہار کے درمیان اختلاف رائے ہے کہ  
 ان پر جو محصول عائد کیا جائے گا اس کی نوعیت زکوٰۃ کی ہوگی یا غنیمت کی۔ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل  
 کا مذہب یہ ہے کہ معدن اور کنز کا محصول زکوٰۃ کی نوعیت رکھتا ہے یعنی اس کا چالیسواں حصہ وصول کیا جائے گا



لیکن امام ابوحنیفہ کا اجتہاد یہ ہے کہ اس کی نوعیت مال غنیمت کی ہے۔ اس لیے اس کا پانچواں حصہ وصول کیا جائے گا اور اس کی تقسیم بھی مال غنیمت کے خمس کی طرح ہوگی یعنی محصول سے جو آمدنی ہوگی وہ تین مساوی حصوں میں تقسیم کر دی جائے گی، ایک تینوں کے لیے، ایک فقراء اور مساکین کے لیے اور ایک نادار مسافروں کے لیے۔

فنے کی تعریف میں بھی اختلاف ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ فنے سے وہ اموال مراد ہیں جو دشمن یا اس کے ملک سے لڑائی ختم ہونے کے بعد پُر امن طریقہ سے حاصل ہوں۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ فنے وہ آمدنی ہے جو مفتوحہ مالک سے حاصل ہو، خواہ کسی شکل میں ہو۔ لیکن عام رائے یہ ہے کہ ہر وہ آمدنی فنے ہے جو کٹاؤ اور غنیمت کے علاوہ اسلامی حکومت کو اور کسی ذریعہ سے حاصل ہو۔ اس طرح خراج، جزیہ وغیرہ فنے میں شامل ہیں۔ فنے کی تقسیم کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ فنے کی جلد آمدنی عامۃ المسلمین کے فائدے کے کاموں میں صرف کی جائے گی اور امام کو اختیار ہے کہ جس کام میں اسے مسلمانوں کی فلاح نظر آئے اس میں فنے کی آمدنی کو صرف کرے۔ فوجیوں اور سپاہیوں کی تنخواہیں، قلعوں کی تعمیر، سڑکوں اور ہزاروں کی مرمت و درستگی، چوکیوں کے قیام، تالابوں اور کنوؤں کی تیاری، علماء، اساتذہ، طلباء اور حکام کے مشاہرے سب کے لیے فنے کی آمدنی سے کام لیا جاسکتا ہے۔ امام اس آمدنی کی تقسیم میں کسی خاص طریقہ کا پابند نہیں ہے۔ البتہ کہ جو کچھ صرف کیا جائے اس سے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو فائدہ پہنچے۔ لیکن امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ مال غنیمت کی طرح فنے کی آمدنی میں سے بھی پانچواں حصہ الگ کر لیا جانا چاہیے اور اس کو بھی اسی طرح تقسیم کرنا چاہیے جیسے مال غنیمت کے خمس کو یعنی فقراء مساکین یتیمانی اور ابن السبیل کے تین الگ الگ حصے ہونے چاہئیں۔ اس اجتہاد کی بنیاد کلام مجید کی وہ آیت ہے جس میں اموال فنے کا تذکرہ کیا گیا ہے:-

جو کچھ ہاتھ لگائے اللہ اپنے رسول کے بستیوں والوں سے وہ اللہ کے لیے ہے اور رسول کے لیے اور (رسول کے)

مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَ

اَلْیَتَامٰی وَ الْمَسٰکِیْنِ وَ اٰجِرِ السَّیِّئِیْنِ کَے  
 لَا یُکُوْنُوْنَ ذُوْلَہٗ بَیْنَ الْاَغْنِیَاءِ مِنْکُمْ۔  
 نلتے والوں کے لیے اور یتیموں کے لیے اور محتاجوں کے لیے

اس آیت میں یہ تصریح کر دی گئی ہے کہ اجتماعی کوششوں سے جو کچھ حاصل ہوا اس میں صرف دو تہندوں  
 ہی کا حصہ نہیں ہے بلکہ غریبوں یتیموں اور محتاجوں کا بھی حصہ انھیں دیا جانا چاہیئے۔ اسی لیے اس آمدنی  
 کے مصارف متعین کر دیے گئے ہیں کہ مبادا غریب اور کم حیثیت افراد ان اموال سے محروم رہ جائیں۔ آیت کا  
 آخری ٹکڑا خصوصاً قابل غور ہے "تاکہ وہ صرف دو تہندوں کے درمیان گردش نہ کرے"۔ کیا اس سے بڑھ کر  
 اور کوئی ثبوت اس بات کا ہو سکتا ہے کہ اسلام نے معاشی مساوات اور دولت کی منصفانہ تقسیم کے لیے ہر  
 وہ تدبیر اختیار کی جو کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ نظام اختیار کر سکتا ہے؟ اور کیا اس آیت کے بعد بھی کسی اشتراکی کو جرات  
 ہو سکتی ہے کہ وہ اسلام کو ان مذاہب کی سطح پر لانے کی کوشش کرے جو معاشی تبدیلیوں کے سامنے خس و  
 خاشاک کی طرح بہہ گئے۔ تیرہ سو برس پہلے جب دنیا کے وہم و گمان میں بھی یہ بات نہ تھی کہ معاشی عدم مساوی  
 اور دولت کا ایک محدود طبقہ میں جمع ہو جانا اخلاق و معاشرت اور تمدن کے لیے پیام ہلاکت ہے، اسلام  
 نے اتنے صاف اور صریح لفظوں میں اپنے اس مقصد کی توضیح کر دی تھی کہ وہ ایک ایسی معاشرت کا قیام چاہتا  
 ہے جس میں اجتماعی جدوجہد کے ثمرات سے غریب اور تباہی پیش از پیش فائدہ اٹھائیں۔

اوپر جو کچھ زکوٰۃ وغنیمت اور فتنے کے متعلق بیان کیا جا چکا ہے اُسے سامنے رکھتے ہوئے اس بات کا بارنی  
 اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اسلامی مملکت کے تحت عام انسانوں کی معاشی حالت کیا ہوگی۔ اور یہ کہ اس  
 مملکت میں غربت و افلاس سے پیدا ہونے والی خرابیوں کا امکان کتنا کم ہوگا۔ ذیل میں ہم اسلامی مملکت کی  
 آمدنی کے اس حصہ کی تفصیل پیش کریں گے جو بالکل غریبوں اور یتیموں کے لیے وقف ہوگی۔ اور جس کا کوئی جز  
 کسی دوسرے مصرف میں نہیں لایا جاسکے گا۔



وہ آمدنی جو یا اکلیدہ غریبوں کے لیے وقف ہوگی

حسب مذہب شوافع  
(۱) زکوٰۃ کی کل آمدنی۔

حسب مذہب حنواف  
(۱) زکوٰۃ کی کل آمدنی

(۲) مال غنیمت کا پانچواں حصہ۔

(۲) مال غنیمت کا پانچواں حصہ

(۳) معادن اور کنوز سے جو محصولات مول ہوگے ان کی آمدنی کا پانچواں حصہ (۳) فے کی آمدنی کا پانچواں حصہ۔

اگر امام شافعی کے مذہب پر عمل کیا جائے تو آئندہ جو بھی اسلامی مملکت قائم ہوگی اسے علاوہ زکوٰۃ اور غنیمت کے پانچویں حصہ کے اپنی جملہ آمدنی کا خواہ وہ کسی ذریعہ سے حاصل ہوتی ہو پانچواں حصہ غریب اور یتیموں کے لیے وقف کرنا ہوگا۔ کیونکہ فے میں زکوٰۃ اور غنیمت کو چھوڑ کر مملکت کی کل آمدنی شامل ہے مملکت کی کل آمدنی کا پانچواں حصہ بجائے خود ایک ایسی رقم ہوگی جسے متعینہ مصارف میں لگانے کے بعد غربت اور محاشی بستی کا وجود ہی باقی نہ ہوگا۔ اگر حضرت امام ابوحنیفہ کا مذہب اختیار کیا جائے جب بھی علاوہ زکوٰۃ اور غنیمت کے معادن اور کنوز پر محصولات سے جو آمدنی ہوگی اس کا پانچواں حصہ غریبوں کی ضروریات کے لیے وقف کرنا ہوگا۔ پھر اگر ضرورت پیش آئے اور صورت حال اس کی مقتضی ہو تو علمائے اسلام یہ حکم دینے کے مجاز ہوں گے کہ دونوں اماموں کے اجتہاد پر عمل کیا جائے، یعنی فے کی آمدنی کا پانچواں حصہ غریبوں پر صرف کیا جائے اور معادن و کنوز سے جو محصولات وصول ہوں ان کا بھی پانچواں حصہ باصطلاح ماکسیت پر و تارہ کی ضروریات کے لیے وقف کر دیا جائے، کیونکہ بہر حال چاروں اماموں کی رائے سچی پر ہے۔

یہ تو وہ آمدنیاں ہیں جو صرف غریبوں کے لیے مخصوص ہیں۔ اس کے علاوہ مملکت کی آمدنی کا چھ حصہ کسی ایک مخصوص طبقہ کی ضروریات پر نہیں صرف کیا جاسکے گا، بلکہ اسے صرف ایسے اغراض پر صرف کیا جائے گا جو عام المسلمین کے لیے کسی حیثیت سے فائدہ مند ہوں، خواہ اندرونی امن و امان یا بیرونی تحفظ کے لیے، خواہ معاشی استحکام اور عام مرفہ العالی کے لیے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ موجودہ زمانہ میں مملکت کا دائرہ عمل بہت زیادہ وسیع ہو چکا ہے۔ زندگی کے وہ شعبے جن سے قدیم زمانہ میں مملکت کو کوئی واسطہ نہ تھا اب براہ راست اس کی ذمہ داری میں آگئے ہیں۔ تعلیم کی اشاعت، طبی امداد کی فراہمی، مزدوروں کی اقل شرح اجرت کا تعین، ان کے لیے عمر رسیدگی کی نشتر Old age pension کا انتظام، کسانوں کی مالی امداد، ان کے قرضوں کی ادائیگی، صحت عامہ کی حفاظت اور اسی نوع کے بے شمار کاموں کی تکمیل، جن سے مملکت کو کوئی تعلق نہ تھا، اب بالکل اسی پر موقوف ہیں۔ اسلامی مملکت بھی ان ساری ذمہ داریوں کی حامل ہوگی اور وہ سب کچھ کرے گی جو موجودہ حکومتیں کر رہی ہیں۔ لہذا یہ کہ کوئی بات اسلامی احکام کے خلاف ہو۔ ان امور کی سربراہی اور ان ذمہ داریوں کی تکمیل وہ اپنی اس آمدنی سے کرے گی جس کے مصارف متعین نہیں کیے گئے ہیں۔ لیکن آمدنی کے وہ حصے جن کے مصارف متعین کیے جا چکے ہیں اور جن کا تذکرہ اوپر گزر چکا ہے، پھر بھی غریب اور کم استطاعت افراد کی ضروریات کے لیے باقی رہیں گے۔ مثلاً اسلامی مملکت تعلیم عامہ پر جو کچھ صرف کرے گی اس کا کوئی جزو زکوٰۃ اور خیر یا غنیمت کے متعین یا نچوڑ حصہ سے محض اس بنا پر نہیں لیا جاسکے گا کہ تعلیم عامہ غریب بھی ہی طرح فائدہ اٹھاتے ہیں جس طرح امیر کیونکہ زکوٰۃ اور خیر یا غنیمت کے متعین حصے صرف انہی کاموں میں صرف کیے جائیں گے جن سے تنہا غریب کو فائدہ پہنچتا ہو اور جن کے فوائد میں دولت مند اور اصحاب استطاعت نہ شریک ہوں۔ اس اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے آمدنی کے ان ذرائع کا لحاظ کیجیے جن کا ذکر اوپر گزر چکا ہے یعنی وہ ذرائع جو بالکل غریب کے لیے مخصوص ہوں گے، اور پھر دیانت داری سے فیصلہ کیجیے کہ اسلامی مملکت میں دولت کیونکر ایک محدود طبقہ میں جمع ہو سکتی ہے یا اس قسم کی معاشی عدم مساوات اسلامی سوسائٹی میں کس طرح بارپا سکتی ہے جو آج سرمایہ داری نظام کا امتیازی وصف ہے۔

سود کی ممانعت | سود کو ممنوع قرار دے کر اسلام نے معاشی زندگی کے ایک بڑے مفعدہ کو جو بڑے  
مٹا دیا۔ سود کی وجہ سے زرپرست ساہوکاروں اور سرمایہ داروں کے لیے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ غریبوں



کاخون چوسیں اور ان کی گاڑھی کمائی سے اپنی دولت میں مزید اضافہ کریں۔ سود کا عام رواج دوست کی  
 ناما سوتی تقیم کا بھی سبب ہے جس سوسائٹی میں یہ رواج عام ہوگا اس پر ہمیشہ طبقاتی کشمکش اور غربت و فلات  
 کی لعنت مستطرب ہے گی۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام نے ہر طرح کے سود کو ممنوع قرار دیا ہے خواہ وہ تجارتی  
 اور کاروباری سود ہو یا اس کی نوعیت کچھ اور ہو۔ یہ کہنا بالکل غلط ہے جیسا کہ آج کل کے بہت سے تجدد پسند  
 اصحاب کہہ کرتے ہیں کہ تجارتی اور معاشی کاروبار کے سلسلہ میں جو سود دیا جاتا ہے اس کی نوعیت اس سود سے  
 مختلف ہے جس کی ممانعت اسلام نے کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلامی احکام کی رو سے ہر قسم کا سود قطعاً ناجائز  
 ہے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ موجودہ معاشی و کاروباری سود چیز ہی اور ہے وہ شاید اس بات کو بھول جاتے ہیں  
 کہ موجودہ ظالمانہ نظام سرمایہ داری کی بنیاد ہی سود ہے۔ اگر آج حکومتیں سود کو ممنوع قرار دیدیں تو یہ نظام  
 اپنی موجودہ شکل میں باقی نہیں رہ سکتا۔ سود میں سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ جو شخص اپنا روپیہ کاروبار میں لگاتا  
 ہے اسے کاروبار کے نفع و نقصان سے کوئی لچپی نہیں ہوتی بلکہ وہ سود کی معینہ رقم حاصل کرنے پر قانع ہو جاتا ہے  
 اس طرح وہ کاروبار سے منفعت تو حاصل کر لیتا ہے لیکن نقصان کی صورت میں کوئی ذمہ داری نہیں قبول کرتا  
 یہ اعتراض کوئی وزن نہیں رکھتا ہے کہ سود کے بغیر سرمایہ جمع کرنا غیر ممکن ہوگا اور بغیر سرمایہ کے بڑے پیمانے کی مصنوعات  
 کو چلانا محال ہوگا۔ حقیقت اس کے بالکل خلاف ہے۔ اگر سود کو مٹا کر اس کی جگہ منافع Profits کی بنیاد  
 پر معاشی تنظیم استوار کی جائے تو اس کی وجہ سے موجودہ زمانہ کی بے شمار معاشی خرابیاں اصلاح پذیر ہو سکتی ہیں۔  
 سود اور منافع میں بڑا فرق یہ ہے کہ سود ایک معینہ رقم ہے لیکن منافع میں رقم کا تعین نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر ایک  
 شخص اپنی جمع کی ہوئی رقم پر پانچ فی صدی سود حاصل کر سکتا ہے تو اسے بالکل ٹھیک ٹھیک معلوم ہوتا ہے  
 کہ سال کے ختم پر اتنی رقم ملے گی۔ لیکن اگر کاروبار اصولی منفعت پر چل رہا ہو اور اسے بتا دیا جائے کہ منافع کا  
 اتنا فی صدی حصہ تمہیں ملے گا تب بھی وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ اسے ختم سال پر کیا ملے گا۔ کیونکہ پہلے تو وہ ہی نہیں  
 جانتا کہ تجارت میں نفع ہوگا یا نقصان اور اگر نفع کا تعین بھی ہے تو بھی وہ اپنے حصہ کا تعین نہیں کر سکتا۔

سود کی وجہ سے روپیہ لگانے والوں Investors کو معاشی اور تجارتی کاروبار سے کوئی دلچسپی نہیں رہتی ہوا نہیں تو سال کے تمام برسوں کی وصولی سے مطلب ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انھیں نہ کر کے روپیہ بنکوں کے حوالہ کرتے ہیں لیکن بنکوں کی پالیسی انھیں کوئی اختیار نہیں دیتی تھی تو بینک کی روایتوں پر انھیں تھیدا لگتے تھے کوئی حق ہوتا ہے اور نہ ان کا کوئی نمائندہ بینک کے معاملات میں اپنی کوئی آواز رکھتا ہے۔ کم از کم ان لا تعداد روپیہ لگانے والوں کی عزت کم یہ بالکل صحیح ہے جن کا تعلق سرمایہ داروں کے گروہ سے نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بینک کا پارکار و بارٹر سے سرمایہ داروں کے مفاد و اغراض کا تابع رہتا ہے کیونکہ چھوٹے روپیہ لگانے والوں کی آواز وہاں تک نہیں پہنچ سکتی۔ بینک بطرح چاہتے ہیں ان کاروبار سے صرف کرتے ہیں۔ اس طرح بنکوں کے ہاتھ میں ایسی قوت آ جاتی ہے جسے وہ اپنے ہم طبقہ سرمایہ داروں کے مفاد و اغراض کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ پھر چونکہ بینک کا پورا نظام ایک محدود جماعت کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس لیے بطور لازمی نتیجہ کے ساری تجارت و صنعت اور سارے مالی ذرائع Financial resources پر بھی ہی محدود جماعت قابض ہو جاتی ہے۔ کیونکہ بینک نظام تجارت و صنعت کی بنیاد ہے۔ کوئی تجارت اور کوئی صنعت بنکوں کے تعاون یا ان کی امداد کے بغیر اپنا وجود باقی نہیں رکھ سکتی ہے۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ مالی نظام جس طبقہ کے ہاتھ میں ہوگا تجارت و صنعت پر بھی اسی کا قبضہ ہوگا۔ اسی صورت حال سے متاثر ہو کر ایک انگریز مصنف نے بطور طنز لکھا ہے کہ بینک آف انگلینڈ کا صدر رابرٹس سے کہی گئی زیادہ اقتدار و اختیارات کا مالک ہوتا ہے۔ یہ استعارہ نہیں ہے حقیقت ہے۔

اگر سود کی جگہ معاشی کاروبار کی بنیاد منافع پر رکھی جائے تو ہر شخص اپنا روپیہ لگانے میں بڑی احتیاط اور دیکھ بھال سے کام لے گا کیونکہ اس صورت میں وہ صرف نفع کا شریک نہ ہوگا بلکہ نقصان میں بھی اُسے شریک کرنا پڑے گی۔ مجبور ہو کر روپیہ لگانے والے بینک کے انتظام میں موثر ناسندگی کا مطالبہ کریں گے اور بینک کے کاروبار اور اس کی پالیسی پر ہر وقت نظر رکھیں گے۔ سرمایہ کاروں Bankers کی طاقت اس طرح بہت ہو جائے گی اور سب بڑھ کر یہ کہ روپیہ لگانے والے صرف ایسے ہی کاروبار و صنعتوں میں اپنا روپیہ لگائیں گے



جن کی ملک کو واقعی ضرورت ہو اور جن کی پیداوار کے لیے پہلے ہی سے بازار میں مانگ موجود ہو۔ ایسا نہ کرنے سے انھیں نقصان کا اندیشہ ہوگا۔ یہ نہ ہوگا جیسا آج کل ہوتا ہے کہ سرمایہ اسی پیداوار پر صرف لیا جائے جس کی مانگ بازار میں نہیں ہے۔ پھر اس پیداوار کی نکاسی کے لیے مصنوعی طلب پیدا کی جائے to create demand۔ اب ہوتا ہے کہ سرمایہ دار طبقہ اپنے فاضل سرمایہ سے مزید منافع حاصل کرنے کے لیے اسے نئی اشیاء بنانے میں صرف کرتا ہے جس کی مانگ نہیں ہوتی۔ پھر اس خوف سے کہ مبادا اس پیداوار کی کھیت نہ ہو اشتہار بازی اور دیگر جائز و ناجائز طریقوں سے لوگوں میں نئی نئی خواہشات پیدا کی جاتی ہیں اور مصنوعی طور سے ان کی ضرورت کو بڑھایا جاتا ہے تاکہ وہ ان اشیاء کی خریداری پر مائل ہوں۔ حالانکہ داصل انھیں ان اشیاء کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اسی وجہ سے پہلے سے ان چیزوں کی مانگ بھی نہیں ہوتی ہے۔ یہ چیزیں براہ راست موجودہ بینک کاری Banking کے نظام کا نتیجہ ہے کیونکہ اہل صنعت Industrialists کو بینکوں کی وجہ سے بآسانی سرمایہ حاصل ہو جاتا ہے۔ بینکوں میں بھی سرمایہ داروں کا قبضہ ہے اور صنعت پر بھی اس لیے معاشی زندگی کے ان دونوں شعبوں کی ملی جھلت ہوتی ہے۔

لیکن اگر سود کے بجائے منافع پر صنعتی اور مالی نظام چلایا جائے تو یہ صورت حال باقی نہیں رہے گی۔ منافع پر کاروبار کی صورت میں روپیہ لگانے والے مجبور ہوں گے کہ وہ یا تو خود کسی طریقہ سے بینکوں کے حسابے و کتاب پر نگرانی کریں یا حکومت سے اس بات کا مضامہ کریں کہ وہ بینکوں کے حسابات کی جانچ پڑتال اور تصحیح کے لیے عمل قرار کرے۔ دوسری صورت زیادہ فزین قیاس سے نتیجہ یہ ہوگا کہ رفتہ رفتہ بینک کاری افراد کے ہاتھوں سے حکومت کے ہاتھ میں آجائے گی۔ یا کم از کم بینکوں پر اس کی موثر نگرانی قائم ہو جائے گی۔ اس طرح بے قدر سرمایہ داری کا موجودہ نظام ختم ہو جائے گا۔ اگر بینک کاری کا نظام اس طرح سے انکیلیہ حکومت کے ہاتھ میں آجائے تو حکومت پوری صنعتی اور معاشی زندگی کو اپنی موثر نگرانی میں لے سنے گی کیونکہ بینک کاری معاشی نظام کی شہ رگ ہے۔ لیکن یہی صورت میں مفید ہوگا جب خود حکومت پر عوام الناس کے حقیقی

نمائندوں کا قبضہ ہوئی ان لوگوں کا جودل و جان سے عوام کی فلاح و بہبود کے خواہاں ہوں ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بینکاری نظام تو حکومت کے ہاتھ میں ہو لیکن روپیہ لگانے والے بھی نگرانی اور مشاورت کی غرض سے مجالس انتظامی میں اپنے منتخب نمائندے بھیجیں تاکہ یہ نظام حکومت اور افراد کے باہمی تعاون پر مبنی ہو

اکتاز مال کی ممانعت | غیر متوازن اور بے قید سرمایہ داری کو مٹانے کی غرض سے اسلام نے اکتاز

Accumulation of wealth کو ممنوع قرار دیا چنانچہ کلام مجید نے نہایت صریح الفاظ میں اعلان کیا۔

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ  
وَلَا يَفْقَهُوْنَهَا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُم  
بِعَذَابِ اَلَيْسَ لِّمُكْنِزِيْهَا اِهْلًا مَّعَهُمْ  
يَوْمَ يُنْفَخُ السُّجُودُ لَهُمْ وَاُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ  
الْاُتَانِ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ  
وَلَا يَفْقَهُوْنَهَا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُم  
بِعَذَابِ اَلَيْسَ لِّمُكْنِزِيْهَا اِهْلًا مَّعَهُمْ  
يَوْمَ يُنْفَخُ السُّجُودُ لَهُمْ وَاُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ  
الْاُتَانِ

ان لوگوں کو سخت عذاب کی خوشخبری سنا دو جو سونا چاندی جمع کرتے ہیں اور اس میں کاکوئی حصہ خدا کی راہ میں صرف نہیں کرتے۔ ایک ان آئے گا جہاں ان کے چہرے اور چپیں سیاہی اسی سونے چاندی سے داغی جائیں گی کہ یہ ہے وہ سونا چاندی جو تم نے اپنے لیے جمع کر رکھا ہے۔

قبل عہد کے بعد شاید ہی کسی عمل کے لیے قرآن نے اس قدر سخت وعید سنائی ہو جتنی کہ اس آیت میں ان لوگوں کو سنائی گئی ہے جو خدا کی راہ میں صرف کیے بغیر مال و دولت جمع کرتے ہیں۔ پھر جس طرح قبل عہد کے مجرم کو اسلامی حکمت کے تحت قصاص کی سزا دی جاتی ہے اسی طرح اس آیت کی بنا پر اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ وہ ایسے شخص کو مناسب سزا دے جس کے متعلق اس امر کی کافی اور لائق اطمینان شہادت فراہم ہو جائے کہ راہ خدا میں صرف کیے بغیر مال و دولت جمع کر رہا ہے۔ اگر قبل عہد کی آیت ایک نص صریح ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس آیت کو بھی ہم نص قطعی نہ قرار دیں جب کہ دونوں میں یکساں طور سے ایک ہی ہجہ انضیا کیا گیا ہے سبیل کیا جاسکتا ہے کہ خلافت راشدہ کے تحت یا اس کے بعد دوسری اسلامی حکومتوں کے تحت اس طرح مال و دولت جمع کرنے کو قانوناً ممنوع کیوں نہیں قرار دیا گیا اور کیوں نہ اس کی سزائیں کی گئی ہوں لی و جب بالکل صاف ہے۔ موجودہ بینکاری نظام کے وجود میں آنے سے قبل حکومت کے پاس کوئی وسیلہ



تھی جس سے وہ یہ معلوم کر سکتی کہ کون شخص کتنی دولت رکھتا ہے اور اگر رکھتا ہے تو اس میں سے کتنا حصہ  
 راہ خدا میں صرف کرتا ہے۔ اس لیے اگر اس زمانہ میں اکتنا زماں کو قانوناً ممنوع قرار بھی دیدیا جاتا تو بھی عملاً  
 اس قانون کا نفاذ غیر ممکن تھا۔ موجودہ زمانہ میں متمول افراد اپنی دولت کا زیادہ حصہ بنکوں میں رکھتے ہیں اور  
 حالات کے لحاظ سے ایسا کرنے پر مجبور ہیں۔ اس لیے آج کل حکومت اس بات کی نگرانی کر سکتی ہے کہ لوگ خدا  
 کی راہ میں صرف کیے بغیر روپیہ پیسہ جمع نہ کرنے پائیں۔ لیکن یہ بھی ممکن ہو گا کہ بنک کاری کا نظام افراد کے ہاتھ  
 سے نکل کر حکومت کے ہاتھ میں آجائے یا کم از کم حکومت کی موثر نگرانی میں کام کرے مثلاً حکومت ایک ایرٹا نوٹ  
 بنا سکتی ہے کہ جن لوگوں کی اتنی اتنی رقم بنک میں جمع ہو انھیں اس میں سے کم از کم اتنا روپیہ خدا کی راہ میں صرف  
 کرنا ہو گا، اور وہ بھی انفرادی طور پر نہیں بلکہ حکومت کے واسطے سے تاکہ ایس ایس کا اطمینان حاصل رہے کہ عینہ  
 رقم کسی اور مصرف میں نہیں لائی گئی جو لوگ قرضدار ہوں یا کسی اور ذمہ داری Liability کے حامل ہوں انھیں  
 لائق اطمینان ثبوت ملنے پر مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ قرض اور دیگر ذمہ داریوں کو منہا کرنے کے بعد ان  
 کی جمع کردہ رقمیں معینہ اقل ترین نصاب Fixed minimum سے کم ہوں۔

سود کے سلسلہ میں موجودہ نظام بنک کاری کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے اُسے پیش نظر رکھتے ہوئے نیز  
 اکتنا زماں کی ممانعت کا لحاظ کر کے یہ نتیجہ نکالنا بعید از قیاس نہ ہو گا کہ آئندہ اسلام کے سیاسی غلبہ کے ساتھ  
 جب اسلامی حکومتیں قائم ہوں گی تو وہ موجودہ انفرادی بنک کاری Private banking بالکل مسدود  
 کر دیں گی اور اس کی جگہ ایک ایسا نظام قائم ہو گا جو یا تو بالکل حکومت کے ہاتھ میں ہو گا یا حکومت اور  
 عوام کے نمائندوں کے باہمی تعاون سے کام کرے گا۔

**قانون وراثت** | اپنے قوانین وراثت میں بھی اسلام نے اس امر کو بدرجہ اتم ملحوظ رکھا ہے کہ اجتماعی  
 دولت زیادہ سے افراد پر تقسیم ہوتی رہے۔ اسلامی قوانین کی رو سے متوفی کا ترکہ جس میں جائیداد منقولہ اور  
 غیر منقولہ دونوں شامل ہیں صرف بڑے بیٹے کو نہیں ملتا ہے بلکہ سب چھوٹے بڑے بیٹوں کو، اور ان کے

علاوہ بیوی بیٹیوں، باپ، ماں، اور اموال و فروع کی غیر موجودگی میں بھائیوں اور بہنوں تک کو حصہ پہنچتا ہے۔ اس طرح دولت اور جائیداد جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم ہوتی ہے۔ اگر اس کا مقابلہ یورپ کے قوانین سے کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہاں اکثر ممالک میں متوفی کی جائیداد اموال کا حق دار صرف بڑا بیٹا ہوتا ہے جس کی وجہ سے مال و دولت اور جائیداد چند افراد کے ہاتھوں میں جمع رہتی ہے۔

اخلاقی اور معاشرتی تدابیر اصلاح | لیکن اسلام نے معاشی زندگی کی اصلاح میں محض بیرونی ضابطہ بندی کی قوت ہی پر اتکا نہیں کیا ہے بلکہ اخلاقی تربیت سے بھی اس مقصد کو حاصل کرنے کی کوشش کی ہے اور یہی چیز اشتراکی نظام اور اسلامی نظام کے درمیان وجہ امتیاز ہے۔

اشتراکیہ معاشی زندگی کو سدھارنے کے لیے صرف خارج میں ضابطہ بن دیاں کرنے پر اکتفا کر لیا۔ اور اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ ضابطہ محض جبر اور مادی طاقت کے بل پر قائم ہوتا ہے اور جو نظام محض زور و طاقت اور جبر پر قائم ہو اس کی عمر بہت مختصر ہوتی ہے۔ تمدن کے کسی ضابطہ کو بقا و دوام نصیب نہیں ہو سکتا جب تک کہ جمہور کے اپنے دلوں میں بھی اس مقصد کے حصول کی لگن نہ ہو جسے قانون و ضابطہ بزور و جبر حاصل کرنا چاہتا ہے۔

اشتراکی نظام انسان کی پوری معاشی زندگی کو ضابطہ اور قانون کی بندش میں جکڑ کر رکھ دیتا ہے اور اس زندگی کے کسی گوشہ میں بھی انسان کے ارادہ اور مرضی کو آزاد نہیں چھوڑتا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اشتراکی نظام کے تحت انسان کے اخلاقی احساسات حالت قفل میں رہیں گے اور قدرت کا عالمگیر قانون یہ ہے کہ کسی قوت کا جہود و تھل اس کی موت ہے جس دنیا میں ہمدردی، صلہ رحمی، عزیز و اقربا کی امداد، غربا کی دیکھ بھال کے مواقع ناپید ہوں، جہاں کسی شخص کو انفرادی طور سے اور اپنی آزاد مرضی سے کسی پر رحم کھانے، کسی کے کام آئے، کسی کو اپنی کمائی میں شریک کرنے کا موقع نہ ہو جس جماعت کے افراد باہمی معاملات اور آپس کے تعلقات میں ایثار و قربانی کی روح سے خالی ہوں، اس میں اخلاقی احساسات کا نشوونما غیر ممکن ہے چونکہ اشتراکی



نظام کا مقصد ایک ایسی سوسائٹی کی تعمیر ہے جس میں کوئی فرد دوسرے کی معاشی امداد کا محتاج نہ ہوگا اور نہ کوئی شخص دوسروں کی امداد کو اپنا اخلاقی فرض خیال کرے گا اس لیے اس نظام میں انسان کی بعض ایسی خصوصیات اور شریعت جذبات مثلاً غرہ بار کی اعانت، حاجت مندوں کی حاجت روائی، اور بیماروں کی دیکھ بھال وغیرہ کی نوع کے دیگر انسانی خصائل یکسر ناپید ہو جائیں گے۔ یہ صحیح ہے کہ اس نظام میں اجتماعی اور انفرادی فرائض کو سرا بنجام دیں گے لیکن اول تو اجتماعی امداد شخصی اعانت کا بدل نہیں ہو سکتی، دوسرے جب افراد میں انفرادی طور پر اس صنف اخلاق کا نشوونما بند ہو جائے گا تو اجتماعی اداروں کو وہ آدمی مل کہاں سکیں گے جن کے دل دوسروں کے لیے رحم و شفقت اور ہمدردی و ایثار کے جذبات سے لبریز نہ ہوں؟ شخصی اعانت اخلاقی احساس کی بیداری اور حرکت کا پیمانہ ہے۔ اجتماعی امداد اور اخلاقی احساس کے مابین کوئی لازمی تعلق نہیں ہو سکتا کیونکہ قائم شدہ روایات، عام رائے کا دباؤ یا نفس جذبہ تقلید اس نوع کی امداد کا محرک ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس کے شخصی اعانت کا جذبہ صرف اخلاقی احساس سے تحریک پاتا ہے۔

اس کے برعکس اسلام معاشی زندگی کے بعض اہم اور ضروری شعبوں کو ضابطہ و قانون کی طاقت کے حوالہ کر کے باقی تمام شعبوں میں انسان کے اخلاقی احساسات کو ان کے عمل میں آزاد چھوڑ دیتا ہے، اور اس تصور کی صلاح، اس کی سیرت و ذہنیت کی تشکیل اور ایک مناسب اجتماعی ماحول کی تخلیق کے ذریعہ سے بالواسطہ اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ اخلاقی احساسات کا یہ آزاد عمل غلط سمت میں نہ جائے۔ اس طرح اسلام نے دیکھ کر تمام امور کی طرح معاشی امور میں بھی انسان کے آزاد اور بااختیار ارادہ کے لیے ایک ایسا میدان چھوڑ دیا ہے جہاں اس پر اخلاقی احساسات کے سوا قانون یا حکومت کا کوئی دباؤ نہیں ہے تاکہ اس میدان میں اس کی اخلاقی آرائش ہو سکے۔ اگر اکثر اکیٹ کی طرح اسلام نے بھی جمہور معاشی امور کو قانون اور حکومت کے قبضہ میں نہ دیا ہوتا تو پھر اس اخلاقی آرائش کا کوئی موقع باقی نہ رہتا۔ جو شخص قانون کی رو سے اس بات پر مجبور ہو کہ اپنی کمائی ایک شخص یا شخصی ادارہ کے حوالے کرے اور پھر اس میں سے صرف اتنا ہی حصہ واپس لے

جتناس کی ضروریات کے لیے کافی ہو اس پر اخلاقی اچھائی یا بُرائی کا حکم کس طرح لگایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس عمل میں اس کا آزاد ارادہ نہیں بلکہ قانون کا خوف کام کر رہا ہے۔ البتہ اگر حکومت اور قانون کے خوف سے بے پرواہ ہو کر اس سے یہ عمل سرزد ہوتا تب اس کے اخلاقی نشوونما کا کوئی اندازہ لگایا جاسکتا۔

اسی لیے اسلام نے اتفاق فی سبیل اللہ کی پرزور تلقین کی اور بتایا کہ نسکی حاصل نہیں ہو سکتی اگر خدا کی راہ میں شریعت کرنے کی عادت انسان میں راسخ نہ ہو جائے۔ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّوْنَ۔ گویا حکومت اور قانون کو درمیان میں لائے بغیر اسلام انسان کے اخلاقی احساس کو اتنا مضبوط دیکھنا چاہتا ہے کہ جہاں خارج سے اس پر کوئی دباؤ یا دنیا کی ملامت و سرزنش کا کوئی موقع نہ ہو وہاں بھی ایک انسان دوسرے کی اعانت و دستگیری کو اپنا فرض منصبی خیال کرے۔ مسلمانوں کی شراحت بتلاتے ہوئے قرآن حکیم فرماتا ہے:

وَمَا كَانَ لِمَنْ يَكْفُرُ أَنْ يَكْفُرُونَ (اور یہ وہ لوگ ہیں کہ جو کچھ ہم نے دیا ہے اُس میں سے (راہ خدا میں) صرف کرتے ہیں) اَلَّذِينَ يَنْفَقُونَ اَمْوَالَهُمْ حُسْرًا وَّعَلَّاءِ يَنْفِقُونَ (وہ لوگ جو اپنے مال کو ظاہر اور پوشیدہ طور سے خدا کی راہ میں صرف کرتے ہیں، پورا قرآن اتفاق کی تاکید سے بھرپڑا ہے۔ اگر وہ سب آیات جمع کر دی جائیں جن میں اتفاق کا حکم دیا گیا ہے تو معلوم ہوگا کہ نماز اور زکوٰۃ کے بعد اگر کسی عمل کی تکرار تلقین کی گئی ہے تو وہ اتفاق فی سبیل اللہ ہے۔ لیکن اتفاق فی سبیل اللہ اخلاقی فضیلت رکھنے کے علاوہ معاشی اہمیت کا بھی سرمایہ دار ہے جس جماعت میں اتفاق کی روح کام کر رہی ہوگی اس میں غریب و افلاس اور درویشیت کی صدائیں شکل سے سنی جائیں گی جس سوسائٹی میں غریبوں کی دستگیری، محتاجوں کی اعانت و تیمیوں کی خبرگیری اور قربانی ہمدردی کا جذبہ بڑھ کر ہوگا وہاں معاشی تنگدستی کی شکایت ناپید ہوگی۔ جہاں اتفاق کی سرگرمیاں ہوں وہاں گردش زر

Circulation of money میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی۔ اور جہاں اس میں رکاوٹ نہ ہوگی وہاں معاشی فراہمیوں کا ایک بڑا دروازہ آپ سے آپ بند رہے گا۔ کیونکہ دنیا کے اکثر و بیشتر معاشی مفہومات اسی راہ سے آتے ہیں۔ گردش زر جتنی کمتل ہوگی معاشی زندگی اتنی ہی پُرسکون ہوگی۔



اس طرح معاشی مساوات کے حصول کی غرض سے اسلام نے وہ تمام تدبیریں اختیار کیں جو اس کے لیے ممکن ہو سکتی تھیں اور اس میدان میں وہ اشتراکیت سے اس کے بلند بانگ دعووں کے باوجود کسی طرح پیچھے نہیں ہے۔ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام معاشی مساوات Economic equality زیادہ معاشرتی مساوات Social equality کا حامی اور مؤید ہے۔ معاشرتی مساوات اسے صرف اس حد تک مطلوب ہے کہ اجتماعی دولت کسی خاص طبقہ میں محدود نہ ہونے پائے بلکہ جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم ہو اور ہر شخص کو اتنی روزی ضرور میسر آجائے کہ وہ اپنی اور اپنے متعلقین کی ابتدائی ضروریات پوری کر سکے۔ اشتراکیت کی طرح اسلام یہ نہیں چاہتا ہے کہ جملہ افراد معاشی حیثیت سے یکساں حالت میں ہوں یا معاشی زندگی کو بیچ بیکل ہموار اور ہم سطح ہو جائے۔ وہ ذاتی ملکیت کا حق تسلیم کرتا ہے اور معاشی نامساوات کو بری نظر سے نہیں دیکھتا ہے بشرطیکہ یہ نامساوات ظلم کی حد تک نہ پہنچ جائے۔ البتہ جس چیز کو وہ یکسر مٹا دینا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ دولت یا تمول کی بنا پر افراد کے باہمی تعلقات میں کوئی فرق و امتیاز پیدا ہو یا دولت ہی عزت کا واحد معیار ہو جائے۔ اس معاملہ میں اس کی راہ بالکل الگ ہے چنانچہ اس نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے کہ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَانُوا آبَاءًا لِغُلَامِكُمْ فَكَانُوا ابْنًا كَمَا كُنْتُمْ فَذَلِكُمُ الْعَمَلُ الَّذِي كَفَرُوا بِهِ فَلَا تُعْمَلُوا لَهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (آل عمران: ۳۷)۔ ایک ایسی سوسائٹی تعمیر کرنے آیا ہے جس میں دولت، علم و ہنر، عہدہ، نسل یا خاندان کوئی بھی عزت کا معیار نہ ہو اور جہاں فرق و امتیاز کی صرف ایک وجہ تسلیم کی جائے اور وہ یہ ہے کہ انسان کو خدا ترسی اور خدا پرستی میں کیا درجہ حاصل ہے۔

معاشرتی مساوات کے حصول کی غرض سے اسلام نے نماز، جماعت کو ہر مسلمان پر لازم قرار دیا ہے۔ یہ ایک بڑا انضباطی حربہ ہے جس سے وہ اپنے پیروں میں معاشرتی مساوات اور اخوت کی روح پیدا کرنا چاہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ نماز، جماعت کے التزام سے معاشرتی امتیازات پر ایک کاری ضرب پڑتی ہے۔ مندروں میں بکے بعد دیگرے پوجا پاٹ کرنے یا کلیساؤں میں ہفتہ میں ایک روز کرسیوں اور بنچوں پر بیٹھ کر عبادت کرنے سے

فوت اور مساوات کا وہ احساس نہیں پیدا ہوتا جو مجیدیں روزانہ پانچ وقت ایک ہی صف میں کھڑے ہو کر عبادت  
 کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بالکل غیر ممکن ہے کہ کسی مقام کے تمام مسلمان بلا فرق و امتیاز روزانہ پانچوں وقت  
 مسجد میں اس طرح جمع ہوں اور پھر بھی ان میں باہم وہ بُعد و فصل باقی رہے جو معاشی درجہ بندیوں کی وجہ سے  
 پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے جو آج کل ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمان اہل ثروت اور اونچے طبقے کے لوگ اگر نماز پڑھتے  
 بھی ہیں تو مسجدیں جماعت کے ساتھ نہیں بلکہ تنہا اپنے مکان کے کسی گوشے میں مجیدیں اور جمعہ کے موقع پر تو  
 وہ البتہ مسجدیں نظر آتے ہیں مگر روزانہ پانچ وقتوں میں سے ایک وقت بھی ان کی صورت مسجدیں نظر نہیں آتی  
 اس کی وجہ یہی ہے کہ اگر وہ مسجد میں پانچوں وقت کی نماز ادا کرنا شروع کریں تو پھر وہ اپنے امتیازات اور معاشرتی  
 مرتبہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ معاشرتی مساوات کا قیام معاشی مساوات کے حصول  
 کے کہیں زیادہ اہم اور نتیجہ خیز ہے۔ کیونکہ معاشی مساوات کے حصول کے بعد بھی طبقہ و اربیت  
 stratification پیدا ہو سکتی ہے۔ اشتراکیت نے انسانی زندگی کے اس نفسیاتی پہلو کو نظر انداز کر دیا کہ طبقاتی  
 امتیازات مختلف شکلوں میں ظہور کر سکتے ہیں۔ طبقہ و اربیت تنہا دولت و معاش کی راہوں سے نہیں آتی ہے۔  
 دوسرے راستوں سے بھی ان ہلکے مرض کا پھیلنا ممکن ہے۔ اس کا قوی احتمال ہے کہ انسان معاشی حیثیت سے  
 تو ایک دوسرے کے ہم پلہ ہوں لیکن نسل، خاندان، عہدے یا کسی اور اعزاز کی بنیاد پر ان میں امتیازات پیدا ہو جائیں  
 اس صورت حال کی مثالیں ہمیں ہندوؤں کی معاشرت میں بکثرت ملتی ہیں جہاں برہمنیت کسی معاشی مفاد پر  
 نہیں بلکہ مذہبی اقتدار پر مبنی ہے۔ اسی طرح چھتریوں نے اپنی ایک علیحدہ معاشرت بنالی ہے۔ ساہوکار اور تجارت  
 مالدار ہونے کے باوجود برہمنوں اور چھتریوں سے کمتر درجہ رکھتے ہیں۔ اشتراکیت کے قیام کے بعد بھی ممکن ہے کہ  
 طبقہ و اربیت کسی اور شکل میں رونما ہو جائے۔ کسان اور مزدور، عالم اور غانی، پروتاریہ اور اشتراکی حکمرانوں کے  
 مابین طبقاتی امتیازات اور معاشرتی درجہ بندیوں کے حدود و فاصل قائم ہو جائیں۔ اور معاشی حیثیت سے  
 یکساں ہونے کے باوجود ان کے آداب و معاشرت میں نمایاں فرق پیدا ہو جائے۔ اسی صورت حال کو دفع



کرنے کی غرض سے اسلام نے اجتماعی عبادات کا نظام تیار کیا ہے تاکہ مسلمانوں میں باہم کوئی ایسا فرق نہ  
 امتیاز نہ پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے وہ اپنے مشترک نصب العین کے مطابق زندگی بسر نہ کر سکیں یا ان کے  
 معاشرتی اختلافات سیاسی اور مذہبی اختلافات کے سانچے میں ڈھل جائیں۔

### اسلام اور نظام غلامی

کسی مذہب کے معاشی نقطہ نظر کو جانچنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس امر کی تحقیق  
 کی جائے کہ جس معاشی ماحول میں وہ وجود پذیر ہوا اس کے متعلق اس نے کیا طرز عمل اختیار کیا۔ آیا اس نے مردہ  
 معاشی نظام کی تائید کی اور اسے بحسبہ برقرار رہنے دیا یا اس کی طرف سے اغراض برتایا اس کی ہیئت و فطرت  
 میں کچھ تبدیلی پیدا کی یا پھر اس کو بالکل منقلب کر کے ایک دوسرا معاشی نظام قائم کیا۔ ایسی مذہب کے متعلق یہ توقع کرنا  
 کہ وہ مردہ معاشی نظام کو درہم برہم کر کے ایک نئے نظام کی بنیاد ڈالے گا ایک غیر دانشمند فعل ہو گا۔ مذہب  
 کوئی معاشی تحریک نہیں ہے اور نہ معاشی اسباب اس کے وجود میں آنے کا باعث ہوتے ہیں۔ مذہب کو معاشی  
 زندگی سے صرف اس حد تک سروکار ہے جس حد تک یہ زندگی اس کے نصب العین اور طریق کار پر موثر ہوتی ہے۔  
 البتہ اگر کوئی مذہب معاشی زندگی اور اس کے اثرات سے بالکل صرف نظر کر لے تو اس کے متعلق یہ سمجھنا چاہیے  
 کہ وہ مذہب مذہب نہیں ہے فلسفہ ہے جو عملی زندگی پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ کیونکہ یہ ایک مسئلہ امر ہے کہ  
 معاشی زندگی انسانی اخلاق و عادات اور افراد کے اعمال و افعال پر قوی اثر رکھتی ہے۔

اسلام نے اپنے درمیان جس معاشی نظام کو رواج پذیر پایا اسے قائم و ضرور رکھا کیونکہ بقول مارکس  
 کوئی نیا معاشی نظام اس وقت تک رد نہ ہو سکتا جب تک وہ تمام حالات و شرائط کے موجود ہوں جو  
 اس کے وجود کے لیے ضروری ہیں۔ لیکن نظام کو اسے بحسبہ برقرار نہیں رکھا بلکہ اس میں بعض ایسی تبدیلیاں کیں  
 جنہوں نے اس کی ہیئت و فطرت کو یکسر متغیر کر دیا۔ چونکہ اسلام کے ظہور کے وقت غلامی معاشی نظام کا  
 سبب بنیاد تھی اس لیے ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اسلام نے اس کے ساتھ کیا طرز عمل اختیار کیا تاکہ معلوم ہو کہ  
 اسلام نے کس کامیابی کے ساتھ معاشی زندگی اور اس کے جملہ محرکات و عوامل کو اخلاقی اصولوں کا تابع بنایا

اور کس طرح ہمارے لیے ممکن ہو سکتا ہے کہ ہم زمانہ کے معاشی نظام کو برقرار رکھتے ہوئے بھی اس میں ایسی تبدیلیاں کر دیں جن سے وہ ظلم و فساد کی جگہ فلاح و مسرت کا موجب ہو جائے۔

نظام غلامی میں اسلام نے جو تبدیلیاں کیں ان میں سب سے اہم تبدیلی یہ تھی کہ اس نے غلام اور لونڈی بنانے کے قدیم مختلف طریقوں کو مٹا کر صرف ایک ہی طریقہ باقی رکھا۔ پہلے عام دستور تھا کہ فقر و فاقہ کے باعث یا قرض کے دباؤ میں لوگ اپنے بال بچوں کو یا خود اپنے آپ کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیتے تھے۔ اس کے علاوہ کسی جرم کی پاداش یا تمار بازی میں شرم کی بنا پر بھی لوگوں کو غلام بنایا جاتا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب صورتوں کو سخت ناجائز اور موجب عذاب الہی قرار دیا۔ اسی طرح وحشی علاقوں پر چھاپے مار کر آدمیوں کو پکڑنے اور غلام بنا کر بیچنے کی بھی اسلام میں ممانعت کر دی گئی، اور غلامی کی صرف یہ صورت باقی رکھی گئی کہ جن اسیران جنگ کا نہ تو مبادلہ ہو اور نہ تحفیں فدیہ دے کر چھڑایا جائے وہ غلام بنایے جائیں۔

**مکاتبت** | پھر غلاموں کی تعداد گھٹانے اور غلامی کی سختیوں کو کم کرنے کی غرض سے اسلام نے مکاتبت کا طریقہ رائج کیا۔ یعنی جس طرح شریعت اسلام میں عورتوں کے لیے خلع کا حق رکھا گیا ہے جبکہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنا پسند نہ کریں اور شوہر انھیں طلاق دینے پر رضامند نہ ہوں، اسی طرح غلاموں کو حق دیا گیا ہے کہ اگر وہ غلام رہنا گوارا نہیں کر سکتے تو انھیں حق ہے کہ اپنے آقا سے مکاتبت کر لیں۔ مکاتبت کی صورت یہ ہے کہ غلام خود یا اس کا آقا اس سے کہے کہ اگر وہ اتنا روپیہ کم کر آقا کو دے تو اس کے بدلہ میں آقا اسے آزاد کرنے کا قرآن مجید میں اس کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:-

اور تمہارے وہ باندی غلام جو تم سے مکاتبت کرنی چاہتے ہیں تم اگر ان میں بھلائی دیکھتے ہو تو ان سے مکاتبت کر لو اور ان کو اللہ کے اس مال میں سے دو جو اس نے تمہیں دیا ہے۔

وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ  
أَيْمَانُكُمْ فَمَا تَبْتَغُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ  
خَيْرًا آذَانُوهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي  
آتَاكُمْ



مکاتب غلام کی امداد میں شرکت کرنا بڑے ثواب کا کام ہے۔ قرآن مجید میں زکوٰۃ کے جہاں اور مصافحہ بیان کیے گئے ہیں انہیں بڑی اہمیت کے ساتھ مکاتب غلاموں کی امداد کرنے کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔

مدقات صرف مسکینوں، فقیروں اور محصلین زکوٰۃ اور ان لوگوں کے لیے ہیں جن کی تالیف قلب کی ضرورت ہے اور غلاموں کی گردنوں کو خلاصی دینے کے لیے۔

رَبُّهُ الصَّدَقَاتِ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ  
وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ  
فِي السَّبِيلِ

ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے۔

پس نہ اترا وہ سخت گھائی میں اور کچھ کو کیا خبر کہ وہ سخت گھائی کیا ہے کسی غلام کی گلو خلاصی کرنا یا کسی رشتہ داریم کو بھوک کے دن کھانا کھانا۔

فَلَا تَفْخَرُوا الْعَقْبَةَ وَمَا أَدْرَاكُمْ مَا  
الْعَقْبَةُ فَلِكُمْ رَقَبَةٌ أَوْ رَاطَةٌ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَ  
ذِكْرًا مَسْعِيَّةٍ يَتَذَكَّرُونَ

پھر بدل کتابت ادا کرنے کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہتی کہ آقا اپنی زبان سے ادا کرنے کے حکمت کہے بعد اس رقم کے ادا کرتے ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

اسی طرح ام ولد کے متعلق شریعت اسلام نے یہ حکم دیا ہے کہ آقا کے مرتبے ہی وہ آزاد ہو جائے گی۔ ام ولد اصطلاح میں اس لونڈی کو کہتے ہیں جس کے بطن سے اس کے آقا کے ہاں بچہ پیدا ہو۔ ام ولد کی بیع و شمار ناجائز ہے۔ پھر ام ولد کے لیے یہ ضروری نہیں کہ بچہ صحیح و سالم اور تندرست پیدا ہو، بلکہ بچہ اگر مردہ بھی پیدا ہو یا اگر اسقاط ہو جائے تب بھی باندی ام ولد ہو جائے گی۔ یعنی آقا کے مرتبے ہی آزاد ہو جائے گی۔

غلاموں کو آزاد کرنے کے لیے قانونی تدابیر اسلام نے متعدد طریقوں سے اپنے پیروں کو غلام آزاد کرنے کی تربیات دی ہیں مثلاً اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلمان کو خطا قتل کر دے تو اس پر وجہ ہے کہ ایک مومن غلام کو آزاد کر دے۔

اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو نادانستہ قتل کر دے تو اس کے

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحَّى بِرَقَبَةٍ

مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةً مُّسْلِمَةً إِلَىٰ أَهْلِهَا  
أَنْ يَصَدَّقُوا۔

یہ ضروری ہے کہ وہ ایک غلام آزاد کرے اور مقتول کے  
ورشہ کو دیت دے۔ لایہ کہ ورشہ سے دیت معاف کر دیں۔

اسی طرح اگر دالحرب یا دارالکفر کی رعایا میں کسی مسلمان کو اگر خطا قتل کر دیا گیا ہے تو اس کا کفارہ بھی یہی  
ہے چنانچہ اس آیت کے بعد ارشاد ہوتا ہے۔

فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ  
مُؤْمِنٌ فَخَرِّירוْهُ سَبْتَهُ مُؤْمِنَةٌ وَإِنْ كَانَ  
مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّمَّا أَنْزَلْنَا مُّسْلِمَةً  
إِلَىٰ أَهْلِهَا فَخَرِّירוْهُ سَبْتَهُ مُؤْمِنَةٌ۔

اور اگر وہ کسی ایسی قوم سے ہو جو تمہاری دشمن ہے مگر وہ  
تو اس کے قتل پر بھی ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا واجب ہے۔ اور اگر  
وہ کسی ایسی قوم میں سے ہو جس میں اور تم میں کوئی معاہدہ ہے تو  
مقتول کے ورشہ کو دیت داکر فی ضروری ہے اور ایک غلام بھی

آزاد کرنا ہوگا۔

کفارہ ظہار | اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو محرمات مثلاً ماں بہن میں سے کسی ایک کے ساتھ تشبیہ دے کر  
اپنے اوپر حرام کر لے تو اس کو شریعت اسلام کی مصلحت میں ظہار کہتے ہیں۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک کفارہ  
ظہار ادا نہیں کرے گا اس کی بیوی اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ کفارہ ظہار میں تین چیزیں ہیں: غلام آزاد  
کرے یا ساٹھ دن تک برابر روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ ان تینوں میں غلام آزاد کرنے  
کو مقدم رکھا گیا ہے، یعنی جو شخص ایک غلام آزاد کر سکتا ہے اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ کفارہ اور کسی صورت میں  
ادا کرے۔ قرآن مجید میں ہے کہ۔

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ بَيْنِهِمْ  
يُعَوِّذُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ سَبْتَةٍ مِّنْ  
قَبْلِ أَنْ يَتَآسَا۔ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَ  
اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ مَّنْ يَّجِدْ فِصْيَامًا

اور جو لوگ ظہار کر بیٹھیں اپنی عورتوں سے اور پھر اپنے قول کو  
واپس لینا چاہیں تو ان کو چاہیے کہ ایک دوسرے کو  
چھوٹے سے قبل ایک غلام آزاد کریں۔ اس سے تم کو  
نصیحت ہوگی اور اللہ ان چیزوں کی خبر رکھتا ہے جن پر



شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ الْيَوْمِ

تم غل کر رہے ہو۔ اور غلام نہ کھنا ہو وہ ساتھ دن کے روزے رکھ

یہاں یہ واضح رہنا چاہیے کہ آیت ظہار میں رقبہ کا لفظ مطلق استعمال کیا گیا ہے۔ مومنہ کی قید سے مقید نہیں ہے۔ اس بنا پر علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی غیر مسلم غلام کو بھی آزاد کر دیا گیا تو ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے گا اور بیوی شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔

کفارہ یمن

اگر کوئی شخص کسی بات کی قسم کھائے اور پھر اسے توڑنا چاہے یا جان بوجھ کر توڑ دے تو

اسے دس مکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا پڑے گا یا ایک غلام آزاد کرنا ہو گا۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے:

كَأَيُّوَاجِدُكُمْ اللَّهُ بِاللَّعْنَةِ فِي أَيَّامِكُمْ وَ

لَكِنْ يُؤَاجِدُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ -

فَلَقَسَاسَتْهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ

فَالْطَّعْمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ

سَرَقَةٍ -

ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص قصداً وعدہ روزہ فاسد کر دے تو اس کا کفارہ بھی کفارہ ظہار کی طرح ہے کہ

ایک غلام آزاد کرے، اس کی قدرت نہ ہو تو ساٹھ دن کے روزے رکھے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مکینوں

کو کھانا کھلائے۔

غلاموں کے حقوق

قصاص کے معاملہ میں اسلام نے غلام اور آزاد کو برابر رکھا ہے۔ قرآن مجید

میں ارشاد ہوتا ہے:-

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ

بِالنَّفْسِ

اور ہم نے ان پر فرض کر دیا ہے کہ جان کے بدلے جان

دی جائے۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ

اور تم پر خون کا بدلہ خون لینا فرض کر دیا گیا ہے۔

قرآن مجید کی یہ دونوں آیتیں مفہوم کے اعتبار سے عام ہیں یعنی ان سے جس طرح یہ ثابت ہے کہ آزاد کا قصاص آزاد اور غلام دونوں سے کیا جاسکتا ہے اسی طرح یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ غلام کے قصاص میں آزاد اور غلام دونوں کو قتل کیا جاسکتا ہے۔ اس عموم مفہوم ہی کی بنا پر تمام فقہاء احناف کا اجماع ہے کہ یقتل الحر بالعبد والعبد بالحر (آزاد کو غلام کے بدلے میں اور غلام کو آزاد کے بدلے میں قتل کر دیا جائے) اسلام سے پہلے غلام کے قتل کی کوئی سزا نہ تھی۔

انسانیت کے حقوق میں ایک بڑا حق شادی کا ہے۔ اسلام سے پہلے لوگ اپنے آرام و آسائش کی خاطر غلاموں اور باندیوں کو شادی کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ سلطنت روم تہذیب و تمدن کے اعتبار سے بہت بلند خیال کی جاتی تھی لیکن اس کے ہاں بھی غلام قانونی طور سے شادی کا حق دار نہیں ہے۔ قرآن مجید میں ہے

وَالْحُرُّ لَا يُكْرَهُ لِلْعَبْدِ وَلَا الْعَبْدُ لِلْحُرِّ  
بِعَاقِبَتِهِمَا مَا يَكُونُ لَكُمْ

تم اپنی غیر شادی شدہ عورتوں اور اپنے نیک غلاموں اور باندیوں کا نکاح کرو۔

غلاموں کے ساتھ حسن معاشرت | اسلام نے اپنے پیروں کو غلاموں کے ساتھ نیک و شریفانہ برتاؤ کرنے کی پروردگار بزرگوار تعین کی ہے۔

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا  
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِالْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ  
وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ  
الْمُجْتَبِئِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنَاحِ وَابْنِ السَّبِيلِ  
وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ  
كَفُورًا قَلْبًا

اور اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ بناؤ  
اور والدین کے ساتھ نیکی کرو اور قربات والوں یتیموں،  
محتاجوں، قربت والے یرمیں، اہمیں یرمیں اور پاس بیٹھے  
دلے دوستوں اور مسافروں اور لونڈی غلام تمھارے قبضے میں  
ہیں ان کے ساتھ حسن سلوک کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں  
کو پسند نہیں کرتا جو انہیں اور بڑائی کرتے ہیں۔

احادیث میں بھی غلاموں اور لونڈیوں کے ساتھ حسن سلوک کرنے کی تاکید آئی ہے۔ معروہ بن سوبہ سے



روایت ہے کہ انھوں نے حضرت ابوذر غفاریؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے :-

اَحْوَانُكُمْ جَعَلَهُمُ اللّٰهُ تَحْتَ اَيْدِيكُمْ  
فَمَنْ كَانَ اَخُوهُ تَحْتَ يَدَيْهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِنْ  
يَأْكُلُ وَلْيَلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ فَإِنْ كَلَّفَهُ مَالًا فَلْيُعِنْهُ  
فَلْيُعِنْهُ۔

تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں جن کو خداوند تعالیٰ نے  
تمہارے قبضے میں دیدیا ہے پس جس کا بھائی اس کے قبضے  
میں ہو اسے چاہیے کہ جو خود کھائے وہ اسے کھلائے جو خود  
پینے وہ اسے پہنائے اور اس کو ایسے کام کی رحمت نہ دے

جو اس کے بے ناقابل برداشت ہوا اور اگر بے توجہ چاہیے کہ خود بھی اس کی مدد کرے۔

ایک دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے :-

لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَامْرَأَتِي وَلَا  
يَقُولَنَّ الْمَمْلُوكُ رَبِّي وَرَبَّتِي وَلْيَقُلْ الْمَالُ لِلّٰهِ  
فَقَائِي وَقَائِي وَلْيَقُلْ الْمَمْلُوكُ سَيِّدِي وَسَيِّدَتِي  
فَأَنْتُمْ الْمَمْلُوكُونَ وَالرَّبُّ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں :-

كَانَ أَحَبُّ كَلَامٍ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةُ الصَّلَاةُ الصَّلَاةُ  
فِيمَا أَمَلَكْتُ أَيْمَانُكُمْ۔  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال کے وقت آخری بات فرمائی  
فرمائی وہ یہ تھی کہ نماز کا خیال رکھو نماز کا خیال رکھو اور جو تمہارے  
باندی غلام ہیں ان کے معاملہ میں اللہ سے ڈرتے رہو۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ اسلام نے غلامی کو باقی رکھتے  
ہوئے اس کی ہیئتِ عظمت کو بالکل متغیر کر دیا اب رہا یہ سوال کہ اسے باقی ہی کیوں رہنے دیا تو اس کا جواب بھی  
ہم اوپر دے چکے ہیں۔ اسلامی تحریک کوئی خالص معاشی تحریک نہیں تھی اوریوں بھی جب تک کسی نئے نظام  
کے لیے حالات سازگار نہ ہوں مردہ نظام کو مٹایا نہیں جاسکتا۔ یہ مقام تفصیل کا نہیں ہے ورنہ بتایا جاتا کہ

اس زمانہ میں جب کہ ساری دنیا غلامی کے رواج پر چل رہی تھی کسی خاص مقام، ملک یا خطہ میں اس نظام سے دست کش ہونا کن مفادات کا موجب ہوتا۔

معاشی امور کی نسبت اسلام کے نقطہ نظر اور عمل پر جو کچھ اس باب میں کہا گیا ہے اس کے سمجھ لینے کے بعد کوئی دیانتدار اور حق پرست انسان اس سے انکار نہیں کرے گا کہ معاشی تبدیلیاں اسلامی نظام کو اس طرح متاثر نہیں کر سکتی ہیں جس طرح انھوں نے دیگر مذاہب کو متاثر کیا تھا۔ کیونکہ اس نظام میں زندگی کے ہر پہلو کا مناسب لحاظ اور تبدیل پذیر حالات کی ہوزوں رعایت کی گئی ہے۔ معاشی انقلابات آتے جاتے رہیں گے مگر حق و صداقت کی یہ تعبیر اپنی جگہ قائم رہے گی۔

لیکن دنیا میں کم لوگ ہیں گے جو محض دلائل و شواہد سے قبول حق پر آمادہ ہو جائیں۔ ہمارے مخالفین زیادہ تر وہ لوگ ہیں جو اہل مغرب کی طرح مذہب اور اس چیز سے متفرق ہیں جس کا تعلق مذہب سے ہے۔ اور فقہ کا قانون یہ ہے کہ جس چیز سے نفرت ہوتی ہے اس کی اچھائی بھی بُرائی نظر آتی ہے۔ ان لوگوں کے سامنے دل و براہین پیش کرنا بے سود ہے کیونکہ جہاں تک مذہب اور مذہبی انداز فکر کا تعلق ہے ان کا جذبہ نفرت و حقارت اتنا قوی ہے کہ وہ انھیں دیانتداری اور حق پرستی کی راہ سے ہٹا دیتا ہے۔ ان لوگوں کو بھی قائل کیا جاسکتا ہے کہ جب اس بنیاد پر ضرب لگائی جائے جس پر ان کے اور ان کے پیروں و مرشد کارل مارکس کے باطل افکار و تصورات قائم ہیں۔ آئندہ باب میں ہم یہی کوشش کریں گے اور ثابت کریں گے کہ زندگی اور تمدن کے بنیادی مسائل عقلی نظر سے کبھی نہ حل ہوں گے۔ کیونکہ اگر دیانتداری اور سچائی کے ساتھ خود عقل سے اس کے حدود، اس کی وسعت اور اس کی رسیوں کی بابت سوال کیا جائے تو اس کا جواب یہی ہو گا کہ میری حیثیت صرف مددگار کی ہے یعنی انسان کو اپنے مقاصد، اپنے نظریات اور اپنے نصب العین پر عمل کرنے کے لیے جن وسائل کی ضرورت ہوتی ہے انھیں تو میں ہیما کرتی ہوں باقی رہا ان مقاصد نظریات اور نصب العین کی تشکیل تو اس میں میرا حصہ بہت کم ہے۔



## بافتہ

### تمدنی مسائل اور الہامی ہدایات

ہر فکر جو زندگی اور تمدن کے بنیادی حقائق کی نسبت عقل اور تدال کی وساطت سے نظریات عقائد قائم کرتا ہے وہ دراصل ایک ایسے مفروضہ پر اپنے اعمال ذہنی کی بنیاد رکھتا ہے جس کے لیے کوئی عقلی دلیل یا تجربی ثبوت موجود نہیں ہے۔ وہ مفروضہ کیا ہے؟ یہ کہ انسانی عقل کا دائرہ نظر اتنا وسیع ہے کہ وہ زندگی اور تمدن کے جملہ رموز و حقائق کا ادراک کر سکتی ہے۔ اگر یہ مفروضہ ذہن میں نہ موجود ہو اور زندگی کے بنیادی مسائل عقل کے ذریعہ حل کر لینا ممکن نہ خیال کیا جائے تو ان مسائل پر غور و فکر کا آغاز ہی نہ ہو سکے۔ لیکن اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ مفکرین کا یہ ذہنی مفروضہ خود محتاج ثبوت ہے جب تک اس امر کی تحقیق نہ ہو جائے کہ زندگی اور کائنات کی حقیقت کا ادراک عقل کے لیے ممکن ہے یا نہیں، ہمارے لیے کیونکر جائز ہو سکتا ہے کہ ہم کائنات اور اس کے مختلف مظاہر یا زندگی اور اس کے بنیادی مسائل کو عقلی قوتوں کے سپرد کر دیں۔ دیانت فکر کا تقاضا تو یہ ہے کہ پہلے انسان یہ معلوم کرے کہ خود اس کے قوائے عقلی کی حقیقت ماہیت کیا ہے، ان کے حدود کیا ہیں، ان کی رسائی کہاں تک ہے اور زندگی کے بنیادی مسائل کس حد تک ان کی گرفت میں لائے جاسکتے ہیں؟ پھر جب یہ تحقیق مکمل ہو جائے تو اس کے نتائج کی روشنی میں مسائل حیات پر غور کیا جائے۔ جو مفکر یا فلسفی اس ابتدائی تحقیق سے پہلے زندگی اور تمدن کے حقائق کو اپنی فکری قوتوں کی بوناں گاہ بنا لیتا ہے وہ صداقت فکر کی راہوں سے بہت دور جا پڑتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنا فکری عمل ایک ایسے مفروضہ کی بنیاد پر آغاز کرتا ہے جو خود محتاج دلیل اور ثبوت ہے۔

جب ہم کائنات اور زندگی کے مظاہر پر اس نقطہ نظر سے غور کرنا شروع کرتے ہیں کہ ہماری عقلی قوتیں ان کے فہم

اور اک میں کہاں تک مدد دے سکتی ہیں، تو ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہماری فکر کے دو مختلف میدان ہیں جو اپنی  
 نوعیت اور فطرت میں ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں۔ ایک عالم مادی World of matter دوسرا  
 عالم انسانی World of Human affairs عالم مادی اور عالم انسانی کئی اعتبار سے مختلف ہیں۔ عالم  
 مادی بے جان اشیاء کے مجموعہ سے عبارت ہے جو ارادہ کی صفت سے محروم اور آزادی عمل سے نا آشنا ہیں۔  
 یہ عالم اپنے معین قوانین رکھتا ہے جنہیں تجربے و مشاہدے اور قیاس سے ٹھیک طور پر معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اس  
 کے برعکس عالم انسانی کے قوانین اتنے پیچیدہ، مبہم اور غیر معین ہیں کہ تجربے اور مشاہدے کی گرفت میں مشکل سے آتے  
 ہیں۔ اور آتے بھی ہیں تو ان پر وہ وثوق اور اعتماد نہیں کیا جاسکتا جو عالم مادہ کے قوانین کی نسبت عام طور سے  
 کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے مادی دنیا کے مظاہر کی صحیح توجیہ ممکن ہے لیکن انسانی امور و معاملات اور تمدنی  
 مظاہر کی توجیہ کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔ پھر چونکہ مادی اشیاء کے خواص و افعال یکساں اور غیر متغیر ہیں اس لیے  
 زمانے اور وقت کی تبدیلیاں بھی ان پر مؤثر نہیں ہو سکتیں۔ کسی مادی شے کے متعلق ہم ہمسانی یہ حکم لگا سکتے ہیں  
 کہ فلاں فلاں حالات و شرائط کی موجودگی میں اس سے یہ خاصیت ظاہر ہوگی۔ مثلاً ہم پوسے و توتوں کے ساتھ  
 کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہائیڈروجن کے دو سالمات Atons اور آکسیجن کے ایک سالمہ کو ترتیب دی جائے  
 تو ہمیشہ اور ہر صورت میں اس عمل سے پانی برآمد ہوگا۔ یا یہ کہ اگر دو برتنوں میں پانی رکھ دیا جائے اس طرح سے کہ  
 ایک میں اس کی سطح بلند اور دوسرے میں نیچی ہو اور پھر ان دونوں ظروف کے درمیان اتصال قائم کر دیا جائے  
 تو جس طرف میں پانی کی سطح بلند ہے اس میں سے پانی دوسرے ظرف میں بہتا رہے گا۔ یہاں تک کہ دونوں  
 ظروف میں اس کی سطح یکساں اور ہموار ہو جائے گی۔ اس نتیجہ کی صحت اتنی یقینی ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کے  
 متعلق ذرا بھی شبہ ہو تو اسے فوراً اس کا تجربی ثبوت دے کر قائل کیا جاسکتا ہے۔ اسی لیے اس عالم میں اختلاف  
 رائے کا امکان اس قدر کم ہے کہ گویا نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس کے برخلاف عالم انسانی میں اس قطعیت اور  
 صحت کے ساتھ اسباب و نتائج کا تعین بہت دشوار ہے۔ یہاں ہمیں انسان کی آزاد فطرت سے سابقہ پڑتا ہے



ہے جان مادے سے نہیں۔ اور انسان اپنے اعمال و افعال میں مادے کی طرح اضطراری طور سے کسی معین قانون کا  
 محکوم نہیں ہے۔ اس کا آزاد ارادہ ہر قانون کو توڑ سکتا ہے اور ہر نظریے کو باطل کر سکتا ہے۔ علت و معلول کا تعلق  
 یہاں اس قدر پیچیدہ ہے کہ کسی واقعہ کے متعلق یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ بس فلاں فلاں علت ہی سے ظہور  
 پذیر ہوا ہے۔ انسانی امور و معاملات اور تمدنی زندگی میں واقعات و مظاہر کی توجیہ ایک دشوار عمل ہے جس  
 میں قدم قدم پر اختلاف رائے پیدا ہو سکتا ہے اور ایسی کوئی تدبیر نہیں ہے جس سے اس اختلاف کا سد باب کیا  
 جاسکے۔ اگر مروج گزین کے اسباب کے متعلق اختلاف رائے ہو تو مختلف نظریات سے اس کی توجیہ کی جائے تو  
 ٹھوس تجربات کی بنا پر غلط نظریوں کو رد کیا جاسکتا ہے اور جو نظریہ بھی صحیح ہو اس کی صحت کا ایسا قطعی ثبوت  
 پیش کیا جاسکتا ہے کہ مخالف نظریات یکسر باطل ہو جائیں لیکن انسانی امور و معاملات کی دنیا میں اگر کسی  
 واقعہ کی مختلف توجیہیں کی جائیں تو یہ غیر ممکن ہے کہ ان میں سے کسی ایک توجیہ کو ہم ٹھوس دلائل اور قطعی ثبوت  
 کی بنا پر اس طرح ثابت کر دکھائیں کہ مخالفین بے بس ہو کر اپنی غلطی کا اعتراف کریں مثلاً حمایتیہ جنگ میں فرانس  
 کی شکست ایک ایسا واقعہ ہے جس کے اسباب و علل پر مختلف رائیں قائم کی جاسکتی ہیں۔ ہر شخص اپنے ذہنی میلان  
 اور طرز خیال کے مطابق اس واقعہ کی ایک الگ توجیہ کر سکتا ہے۔ اشتراکیت کے حامی خیال کرتے ہیں کہ فرانس  
 کی شکست کا اصلی سبب اس کا سرمایہ دارانہ طرز معیشت تھا۔ امریت پسندوں کی رائے میں فرانس کے زوال و  
 شکست کی ذمہ داری اس کے سیاسی نظام یعنی جمہوریت پر تھی۔ دوسری طرف ایک مذہبی انسان کہہ سکتا ہے کہ  
 اخلاقی انحطاط اور اہل فرانس کی پیش رفتی ان کی شکست کا باعث ہوئی۔ اس میں سے ہر مکتب خیال اپنے دلائل  
 رکھتا ہے۔ واقعہ کی علیتیں اتنے پیچیدہ ہیں کہ کسی ایک علت پر انگلی رکھ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بس یہی علت ہو۔  
 ممکن ہے کہ فرانس کے معاشی نظام کی خرابیاں اس کی شکست کی ذمہ دار ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اخلاقی انحطاط  
 و تہمت نے قوت عمل کو برباد کر دیا ہو اور اس طرح وہ شکست پر تھی ہو ہو۔ غرض کہ مختلف ممکن توجیہوں میں سے  
 ہر توجیہ صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔ ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے جس سے ہم کسی ایک توجیہ کی صحت پر

طرح ثابت کر دیں کہ مخالفین کو ہار مان لینا پڑے۔ یہ چیز مادی عالم میں ممکن ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ثابت کیا ہے۔ لیکن انسانی امور اور تمدنی زندگی کے مظاہر میں اس کا کوئی امکان نہیں ہو سکتا۔

اسبابِ علل کی طرح نتائج کی نسبت بھی عالم انسانی میں صحت و قطعیت کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جاسکتی۔ مادی دنیا میں جیسا کہ ہم اوپر ہائیڈروجن، آکسیجن اور پانی کی مثال دے کر ثابت کر چکے ہیں، مخصوص حالات و شرائط کے اجتماع سے ہمیشہ ایک ہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے جس کے متعلق کامل وثوق کے ساتھ پیشینگوئی کی جاسکتی ہے۔ لیکن عالم انسانی میں یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ کسی خاص فرد یا جماعت سے فلاں فلاں حالات میں یہ مخصوص عمل ضرور سرزد ہوگا۔ اس دنیا میں اسباب کی یکسانیت نتیجہ کی یکسانیت کو تسلیم نہیں ہے۔ تاریخ کبھی اپنے آپ کو دہرائیں سکتی۔ مثال کے طور پر مسلم عوام سے رابطہ قائم کرنے Mass-contact کی کانگریسی تحریک کو ایسے جو پنڈت جو اہر لال کے دماغ کی پیداوار تھی۔ پنڈت جی نے سوچا تھا کہ اگر مسلم عوام سے روٹی کے نام پر لبیل کی جائے گی تو وہ ان لیڈروں کے اثر سے آزاد ہو جائیں گے جو مذہب کا نام لے کر انھیں اگستاتے رہتے ہیں۔ عام حالات اور گزشتہ تجربات کی بنا پر اس تحریک کا نتیجہ وہی ہونا چاہیے تھا جو پنڈت نہرو کے ذہن میں تھا۔ دنیا میں جب کبھی روٹی کا سوال پیدا کیا گیا ہے تو ننگوں اور بھوکوں نے سارے تہذیبی اور مذہبی اثرات کو پس پشت ڈال کر اس آواز پر لبیک کہا ہے۔ یہاں بھی عام انسانوں کی ایک جماعت معمول تھی، وہی عوامل و محرکات تھے، وہی اسباب و حالات تھے۔ لیکن نتیجہ وہ نہ ہوا جو عام طور پر ان اسباب و محرکات کے اندر سے ظاہر ہوتا ہے۔ بھوک و تنگ دستی کے باوجود مسلم عوام اپنے تہذیبی اور اخلاقی ماحول و روایات کے اثر سے آزاد نہ ہو سکے اور پنڈت جو اہر لال نہرو کے تجربات یک قلم باطل ہو گئے۔ ایک اور مثال ایسے۔ عام تجربہ اور تاریخ اس حقیقت پر شاہد ہیں کہ جب کسی قوم کو میدانِ جنگ میں شکست ہو جاتی ہے اور اس کی سیاسی آزادی اور برتری کا فائدہ ہو جاتا ہے تو اس میں اخلاقی اور مادی اخطا ط شروع ہو جاتا ہے۔ لیکن گزشتہ جنگ میں کامل شکست کھانے کے بعد بھی جرمن قوم میں اخطا ط و زوال نہیں ہوا۔ اس کی کیا وجہ تھی۔ کیا جرمنی کی نظیر کو سامنے رکھ کر کسی شخص کو جرات ہو سکتی



ہے کہ وہ شکست خوردہ فرانس کی نسبت بھی پیشین گوئی کر دے کہ وہ پھر ایک روز اپنی کھوئی ہوئی عظمت پائے گا اور اس کا شمار یورپ کی بڑی طاقتوں میں ہو گا۔ ان سب باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی فطرت کے قوانین اتنے نامعلوم اور غیر معین ہیں کہ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ فلاں فلاں اسباب محرکات جو ایک وقت میں ایک خاص نتیجہ پیدا کرتے ہیں دوسرے وقت بھی وہی نتیجہ پیدا کریں گے۔

عالم مادی اور انسانی امور و معاملات کی دنیا میں ایک ہم فرق یہ بھی ہے کہ اول الذکر میں ہماری فکر استقرانی

طریق پر Inductively کام کرتی ہے اور آخر الذکر میں ہمارا فکری عمل استخراجی طریق پر Deductively

ہوتا ہے۔ یعنی مادی دنیا میں ہم تجربات کے مشاہدے سے کلیات کا استنباط کرتے ہیں، مقدمات قائم کرتے ہیں اور پھر ان سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کی بنا پر ہمارا ذہن نظریات تعمیر کرتا ہے۔ اس کے برعکس انسانی امور اور تمدنی مسائل میں عقائد اور نظریات ذہن میں پہلے سے موجود ہوتے ہیں، پھر ہمارے مشاہدات و تجربات استدلال کا جو مواد فراہم کرتے ہیں ان کی مدد سے ہم اپنے نظریہ یا عقیدہ میں ترمیم یا ترمیم کرتے ہیں۔ دنیا میں آج تک وہ انسان نہیں پیدا ہوا جس نے انسانی معاملات اور تمدنی امور کے دائرے میں اپنے مشاہدہ اور تجربہ کی بنا پر پہلے مقدمات ترتیب دیے ہوں پھر استقرانی طریق کے مطابق ان مقدمات سے نتائج اخذ کیے ہوں اور ان نتائج کی روشنی میں عقیدہ قائم کیا ہو۔ نہ صرف یہ بلکہ اس دائرے میں اگر اس امر کی کوشش بھی کی جائے تو کامیابی محال ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ جملہ تمدنی اور معاشرتی مسائل کی نسبت اپنی رائے اور فیصلہ کو کلجنت معطل کر دے تاکہ ایک طویل مدت کے تجربات و مشاہدات کے بعد جزئی واقعات کے ذخیرہ سے وہ کل کے فہم و دراک تک رسائی حاصل کرے اور مقدمات ترتیب دے کر ان سے قطعی نتائج حاصل کرے۔ روشنی اور حرارت کے

قوانین حرکت کے کلیات Laws of Motion، عناصر کے خواص، سالمہ کی ترکیب Constitution of atom

اور عالم طبیعی سے متعلق اسی قسم کے دیگر مسائل کی بابت ہم اپنے نظریات و عقائد کو ہینوں اور برسوں تک معطل رکھ سکتے ہیں اور شکیک Scepticism میں پناہ لے سکتے ہیں۔ لیکن زندگی اور تمدن کے بنیادی مسائل قدم قدم

پر ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ ان کی بات ہم اپنی رائے اور فیصلہ کا جلد از جلد اعلان کر دیں۔ اس دائرے میں واقعات و حوادث کا سیلاب تشکیک کی ساری پناہ گاہوں کو ڈھادیتا ہے۔ کیونکہ دن رات کے چوبیس گھنٹوں میں ہم جتنے عمل کرتے ہیں ان میں اکثر و بیشتر کسی نہ کسی عقیدے یا نظریے پر مبنی ہوتے ہیں اور انسان عمل کر ہی نہیں سکتا جب تک ظاہر یا مخفی طور سے اس کے ذہن میں زندگی کی غرض و غایت یا کائنات خدا اور انسان کے باہمی تعلق کی نسبت کوئی نہ کوئی عقیدہ موجود نہ ہو۔ مذہبی پیشواؤں، میدان سیاست کے شہسواروں، تاجروں، صناعتوں اور ملکی داروں سے لے کر چوروں، ڈاکوؤں، قید خانہ کے مجرموں اور ان قابل تعزیر انسانوں تک جن کا دین و ایمان نفسانیت اور خود پروری ہے ہر شخص اپنے آغاز و انجام، کائنات میں اپنی حیثیت، اور معاشرتی زندگی کے بنیادی مسائل کے متعلق کوئی نہ کوئی نظریہ یا عقیدہ ضرور رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ فردری نہیں ہے کہ یہ عقیدہ محسوس طور پر اس کے ذہن و شعور میں موجود ہو۔ عموماً ہمارے عقائد دماغ کی غیر شعوری سطح پر جیسے بستے ہیں اور وہیں سے ہمارے اعمال ذہنی Mental activities کی تشکیل کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اس دائرے میں ہم عقیدہ پہلے قائم کرتے ہیں اور پھر عقل و استدلال سے اس کی توجیہ کرتے ہیں۔ یہ بات ہر شخص پر صادق آتی ہے خواہ وہ عالم ہو یا عامی۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عامی اپنے عقیدے کی توجیہ نہیں کر سکتا اور نہ معمولی حالات میں اپنے عقیدے کو بدل سکتا ہے، البتہ علم اور فکر میں اپنے عقائد میں ترمیم و اضافہ کرتے رہتے ہیں اور ان کی عقلی توجیہ و تشریح بھی کر سکتے ہیں۔

لیکن عالم مادی اور عالم انسانی میں سب سے زیادہ نمایاں فرق یہ ہے کہ عالم مادی میں انسان شاہد Observer

کی حیثیت رکھتا ہے اور اشیاء خارجی کی حیثیت The thing observed کی ہوتی ہے۔ برعکس اس کے عالم انسانی میں انسان خود ہی شاہد ہے اور خود ہی مشہود۔ اس فرق کی وجہ سے عالم طبعی یا مادی دنیا کے مشاہدات و تجربات اور نظریات و عقائد میں خالص معروضی Objectivity نقطہ نظر اختیار کیا جاسکتا ہے اور نتائج کے استنباط میں عقل اپنی غیر جانبداری Impartiality قائم رکھ سکتی ہے۔ لیکن انسانی امور و معاملات اور تمدنی مسائل میں یہ معروضیت Objectivity غیر ممکن ہے جہاں انسان خود اپنی زندگی اور تمدن کے



مسائل پر غور کرنا شروع کرتا ہے وہیں اس کی عقل شخصی یا اجتماعی جذبات و میلانات سے متاثر ہو جاتی ہے۔ ایک سائنس دان جب کسی مرکب کے اجزاء ترکیبی پر غور و فکر کرتا ہے تو اس کا ماحول، اس کی ذہنی خصوصیات اور اس کے شخصی یا اجتماعی رجحانات کسی نوبت پر اس کے مشاہدات، استدلال، یا توجہات پر اثر انداز نہیں ہو سکتے کیونکہ مرکب کے اجزاء خواہ کچھ ہوں ان سے اس کی ذات یا اس کی قوم و جماعت پر کوئی اچھا یا برا اثر نہیں پڑ سکتا لیکن وہی شخص جب تمدنی یا معاشرتی مسائل پر فکر کرنا شروع کرتا ہے تو اس کی ذہنی خصوصیات، اس کا ماحول اور اس کے شخصی یا اجتماعی جذبات و میلانات اس کے فکری عمل کی تشکیل پر موثر ہو جاتے ہیں۔ وہ لاکھ کوشش کرے کہ ان موثرات سے الگ ہو کر مسئلہ زیر بحث کو غافل عقل کی نگاہ سے دیکھے مگر اس کی کوشش بے سود ہوگی۔ کیونکہ یہ موثرات اس کے ذہنی مزاج اور فکری خصوصیات کا جزو بن چکے ہیں۔ اس کی عقل ماحول کے اثرات سے آزاد نہیں ہو سکے گی اس کے فکری عمل پر اس کا شخصی اور قومی مزاج اور اس کے وہ عقائد و نظریات اپنا اثر کیے بغیر نہیں رہیں گے جو اس کی اپنی تعمیر میں پہلے ہی داخل ہو چکے ہیں۔ واقعات کی چھان بین میں وہ انہی واقعات کا وزن محسوس کرے گا جو اس کے شخصی نقطہ نظر سے اہم ہوں گے خواہ حقیقتاً ان کی اہمیت دوسرے واقعات سے کم ہو۔ جزئیات کی تلاش و ترتیب میں اس کی نظر انہی جزئیات پر پڑے گی جو اس کی ذہنی خصوصیات اور مزاج و طبیعت سے مناسبت رکھتے ہوں گے۔ دوسرے جزئیات پر یا تو اس کی نظر پڑے ہی گی نہیں یا اگر اتفاقاً پڑ بھی گئی تو ان کی اہمیت اُسے محسوس نہ ہوگی۔ کلیات و نتائج کے استنباط میں بھی اس کی فطرت، اس کے ماحول کے تقاضے اور خود اس کی ذاتی خواہشات و میلانات فیثوری طور سے اس کو متاثر کر دیں گے۔

عالم انسانی اور عالم مادی کا فرق معلوم کر لینے کے بعد کوئی دیانت دار شخص اس بات سے انکار نہیں کریگا کہ عالم طبیعی (Physical world) اور مادی دنیا میں صحت و صداقت کی تلاش اور اتفاق رائے کا حصول جتنا آسان ہے عالم انسانی اور تمدنی معاملات میں اتنا ہی دشوار اور غیر ممکن ہے۔ تمدنی زندگی کے بنیادی مسائل محض عقل کی وساطت سے نہیں حل ہو سکتے کیونکہ اس میدان میں عقلی استدلال نتائج کی صحت تک رہنمائی نہیں کر سکتا۔ اور اگر

ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ تمدنی اور معاشرتی امور میں ہم عقل کے ذریعہ سے صداقت تک پہنچ سکتے ہیں تب بھی اس کی کیا سہیل ہے کہ اختلاف کرنے والی جماعتوں اور افراد کو ٹھوس دلائل اور تجربی ثبوت کی مدد سے ایک ہی نقطہ خیال پر جمع کر لیا جائے؟ حالانکہ جہاں تک تمدن کی اساس و بنیاد اور اس کے اہم اصولوں کا تعلق ہے اس کی نسبت اتفاق رائے کا حصول بہت ضروری ہے کیونکہ تمدنی نظام محکم نہیں ہو سکتا جب تک افراد کے مابین اس کی بنیاد و اساس پر اتفاق نہ ہو جس تمدن کے بنیادی مسائل متنازع فیہ ہوں گے وہ نولسانی فلاح و مسرت کا ضامن ہو سکتا ہے اور نہ زیادہ عرصہ تک پناہ و جوداتی رکھ سکتا ہے۔ +

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مفکرین بالخصوص فلاسفہ مغرب نے عالم طبعی اور عالم انسانی کے اس میں فرق کو کیوں نظر انداز کر دیا اور تمدن کی بنیاد و اساس متعین کرنے پر اپنی فکری صلاحیتوں کو کیوں ضائع کرتے رہے؟ اس کے جواب میں حریت فکر Free-thinking اور عقلیت پرستی Rationalism

کی اس تحریک کا پس منظر معلوم کرنا پڑے گا جس نے انسانی ذہن میں یقین راسخ کر دیا کہ محض عقل کی ہدایت سے وہ زندگی اور تمدن کی ساری دشواریوں کو حل کر سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ثابت کیا ہے کہ انسانی فکر جذباتی عنصر سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکتی اور تمدن و معاشرت کے دائرہ میں انسان کی عقل استدلالی اس کے جذبات و خواہشات کی راہ پر چلتی ہے۔ اس عالمگیر قانون سے حریت فکر اور عقلیت پرستی کی تحریک بھی مستثنیٰ نہیں رہ سکتی۔ یہ تحریک جو یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے ساتھ شروع ہوئی حقیقتاً اس مذہب اور اس مذہبی انداز فکر کے خلاف ایک فکری بغاوت تھی جو اس زمانہ میں قدامت پرستی، جمود اور اداہام و خرافات کا مجموعہ بن گیا تھا۔ پادری اور مذہبی علماء تمدن و معاشرت کے جملہ شعبوں پر حاوی تھے۔ علم و فضل کے ہر گوشہ پر ان کا اثر غالب تھا اور عوام الناس کی عقیدت و تدبیریں بھی انہی کی ذات سے وابستہ تھیں۔ پھر چونکہ اس طبقہ میں فکری جمود و اداہام قدامت پرستی انتہا کو پہنچ چکی تھی اس لیے تحقیق و اجتہاد اور اظہار رائے کی آزادی کو انھوں نے بالکل پامال کر دیا تھا۔ یہ حالات تھے جب یورپ میں نشاۃ ثانیہ Renaissance اور احیاء علوم کا دور



شروع ہوا۔ اس تحریک کا اثر سب سے پہلے طبیعی علوم پر پڑا اور مفکرین نے سب سے پہلے اسی میدان میں اپنی عقلی قوتوں کا ڈنکا بجایا۔ کوپرنیکس Copernicus نے نظامِ بطلمیوسی کو غلط ثابت کر دکھایا۔ گیلیلیو نے دوہرے دور میں ایجاد کر کے ایک دنیا کو حیرت میں ڈال دیا۔ دوسرے شعبوں میں بھی اسی طرح کے شاندار نتائج حاصل کرنے میں کامیابیاں ہوئیں۔ یہ کامیابیاں ایسی تھیں جن سے عوام کے ذہن غیر متاثر رہے۔ کیونکہ ان کا تعلق طبیعیات سے تھا۔ یہ نئے انکشافات اور ایجادیں چونکہ ٹھوس تجربات و مشاہدات پر مبنی تھیں اس لیے انھیں رد کرنا بھی مشکل تھا۔ لیکن پادریوں اور مذہبی طبقہ نے محسوس کیا کہ اگر اس نئے اہل علم طبقہ کی کامیابیوں کا یہی حال رہا تو عوام پر ان کا جو کچھ اثر و اقتدار ہے وہ بتدریج زائل ہو جائے گا اور فکری میدان میں قیادت کا منصب ان سے چھین جائے گا۔ کچھ اس خوف سے اور کچھ اس غلط یقین کے باعث کہ نئی ترقیاں اور طبیعی علوم کے انکشافات خلافِ مذہب ہیں اور ان کی وجہ سے لوگ مذہبِ اخلاق سے منحرف ہو جائیں گے، وہ فکری آزادی کی اس تحریک کو ٹھانے کے درپے ہو گئے اور اپنے اثر و اقتدار سے فائدہ اٹھا کر انھوں نے اہل علم کے نئے طبقہ پر ظلم و ستم توڑنے شروع کیے۔ اس طرح نئے اہل علم کے طبقہ اور پُرانے مذہبی پیشواؤں کے درمیان مخالفت و دشمنی کا بازار گرم ہو گیا۔ اس مخالفت نے ہر دو جانب سے تعصب، اہٹ و دھرمی اور جذبات پرستی کی راہیں کھول دیں۔ مفکرین اور اہل علم کا نیا طبقہ اپنی علمی فتوحات کے نشہ میں چور تھا جو زیادہ تر بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تمام تر علومِ طبیعی Physical sciences سے متعلق تھیں۔ چونکہ مذہب کے غلط نمائندوں سے انھیں نفرت و مخالفت ہو گئی تھی اس لیے کچھ تو اس جذبہٴ مخالفت میں اور کچھ اجتہادی غلطیوں کی وجہ سے انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ مذہب فی نفسہ اجتہاد رائے اور آزادیِ فکر کا دشمن ہے اور نواد کوئی عقلی بنیاد نہیں رکھتا۔ اس کشمکش اور مخالفت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب اور ان جملہ خصوصیات فکر سے جن کا تعلق مذہب سے تھا ان کے دلوں میں شدید تنفر پیدا ہو گیا۔ مذہب چونکہ اس بات کا دعویٰ کرتا تھا کہ وہ انسانی تمدن کی فلاح و صلاح کے لیے آیا ہے اور اس کے بغیر انسان ہدایت کی روشنی اور صحیح رہنمائی سے محروم رہتا ہے

اس لیے جوش مخالفت میں حریت فکر اور عقلیت کے نمائندوں نے مذہب کے مقابلہ پر ان شعبوں میں عقل کی بالادستی کا اعلان کیا جو انسانی امور و معاملات سے متعلق تھے اور جن میں بھی تک عقلیت کوئی ایسا نتیجہ یا کامیابی نہیں حاصل کی تھی جس کی بنیاد پر اس کا یہ دعویٰ حق بجانب کہلایا جاسکتا۔ واقعہ یہ تھا کہ مادی دنیا اور عالم طبیعی میں انھیں جوشان دار کامیابیاں حاصل ہوئی تھیں ان کی وجہ سے وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ انسانی عقل نے جب اس میدان میں اتنا کچھ کر دکھایا ہے تو معاشرت و تمدن کے دائرے میں وہ کیا کچھ نہ کرے گی۔ اس جوش میں انھوں نے بغیر سوچے سمجھے ان مذہبی اور اخلاقی اصولوں پر بھی ضرب لگانی شروع کی جن کا دائرہ عمل بالکل مختلف تھا۔ انھوں نے بلا امتیاز مذہب کے جملہ عقائد کو مہمل قرار دیا اور اس غیر عقلی اصول پر عمل کرنا شروع کیا کہ جس چیز کے لیے تجزی ثبوت موجود نہ ہو اس سے انکار کر دینا چاہیے۔ چونکہ خدا کے وجود کو تجربہ یا مشاہدہ سے ثابت نہیں کیا جاسکتا تھا اس لیے وہ وجود خداوندی کے منکر ہو گئے۔ چونکہ حیات بعد الحیات کے عقیدہ کا کوئی ثبوت انھیں نہیں ملا اس لیے یہ عقیدہ بھی انھوں نے رد کر دیا۔ حالانکہ اگر ان کی عقل جذبات سے متاثر نہ ہوتی تو وہ اس غیر عقلی اصول کو اپنا رہنما نہ بناتے کیونکہ دنیا میں کسی شے کا انکار اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب کہ اس انکار کے لیے کوئی ایجابی ثبوت Positive proof

موجود ہو۔ محض یہ بات کہ کوئی اصول ہماری نگاہ میں نہیں آتا ہے یا کوئی عقیدہ تجربے اور مشاہدہ کی رسانی سے ماوراء ہے اس کے انکار کو مستلزم نہیں ہو سکتا جب تک کسی اصول یا عقیدے کے خلاف قابل طعن ثبوت نہ بہم پہنچایا جائے اس سے انکار کرنا محض بے عقلی ہوگی۔ کیونکہ اس کے معنی ہوں گے کہ ہم انسانی ارتقاء کے امکانات سے انکار کر رہے ہیں۔ فرض کیجیے کہ آج سے سو برس پہلے جب دنیا میں ریڈیو اور لاسکلی کا وجود نہ تھا کسی شخص سے یہ سوال کیا جاتا کہ آیا کوئی ایسا ذریعہ یا آلہ دریافت کیا جاسکتا ہے جس کی مدد سے سینکڑوں ہزاروں میل دور کی آوازیں سنی جاسکیں اور وہ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ ایسا ہونا غیر ممکن ہے تو کیا اس کا یہ جواب معیار عقلی کے لحاظ سے صحیح ہوتا ہے اسی طرح بعض امور ایسے ہیں جو انسانی عقل کی رسانی



سے آج تک خالص ہیں۔ کیا ہم ان سے محض اس بنا پر انکار کر دیں کہ وہ ارتقاع عقلی کی اس منزل پر ہماری  
سمجھ میں نہیں آتے ہیں؟ لیکن عقلیت اور حریت فکر کی تحریک نے مذہبی اور اخلاقی امور کی حد تک بالکل یہی  
غیر عقلی رویہ اختیار کیا۔ بات یہ تھی کہ اس تحریک کا پورا نشوونما جذبات کی فضا میں ہوا تھا۔ اسے عقلیت  
یا حریت فکر سے موسوم کرنا اسی غلط ہے۔ یہ تحریک تو دراصل مذہبی قدامت پرستی اور مجہود کے خلاف ایک  
انقلابی عنصر اور باغیانہ بیجان کشی میں رونما ہوتی تھی۔ یہ ایک کورانہ ردِ عمل تھا اُن جہاد اور مسخ شدہ  
مذہبی تصورات کے خلاف جنہوں نے انسانی ذہن کو مفلوج کر رکھا تھا۔ انسانی عقل کی ہمہ بینی کا طفلانہ ادعا،  
بگڑے ہوئے مذہب کو عین مذہب سمجھ کر اس کے خلاف جذباتی ہتھیار اٹھانا، اور مذہبی انداز فکر سے تنفر یہ  
تھے اس تحریک کے اجزاء ترکیبی۔ ایسی فضا میں پرورش پانے کے بعد اگر اس نے عالم انسانی اور عالم طبیعی کے  
بین فرق کو نظر انداز کر دیا تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟

تحریک عقلیت کے آغاز و نشوونما کی یہ تاریخ خود اس بات کا ایک اور ثبوت ہے کہ انسانی امور و  
معاملات اور تمدنی زندگی کے مسائل میں انسانی عقل جذبات سے مغلوب ہو جاتی ہے اور ہمیشہ اسی راہ  
پر چلتی ہے جس پر افراد اور جماعتوں کی خواہشات اُسے لے جانا چاہتی ہیں۔ خواہشات اور عقل کے درمیان  
جھگڑا پایا جاتا ہے اس کی حقیقت بیان کرتے ہوئے شاعر نے کیا خوب کہا ہے:-

زلفش تشنہ بی داں بقبل خویش مناز

دلت فریب گراز جلوہ سراب نہ خورد

عقلیت پرستی کی ابتداء اور اس کا نشوونما ہیگل کے نظریہ تضاد اور جدلی عمل کی ایک واضح مثال  
ہے اور اس تحریک کے مطالعہ سے ہمیں ہیگل کے اس نظریہ کی غلطی کا ثبوت مل جاتا ہے کہ تضاد کی جنگ  
ہمیشہ ایک بہتر وحدت ہی کے قیام پر ختم ہوتی ہے۔ اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ عقلیت پرستی اور  
حریت فکر کی تحریک نے مذہب و مذہبی انداز فکر کی جہد خصوصیات کو پامال کر ڈالا اور اس کا کوئی عنصر

اپنے اندر جذب نہ کر سکی۔ یہ تحریک بھی مذہبی قدامت پرستی کی طرح اپنے اوہام و تعصبات رکھتی تھی۔ اس نے آنکھیں بند کر کے ہر اس اصول و عقیدے کو رد کر دیا جس کا مذہب سے ذرا بھی تعلق تھا۔ پر دہتوں اور پاپاؤں کے باڑے جوئے مذہب سے اصول استناد <sup>Principle of authority</sup> پر غیر متوازن بلکہ غلط طریقہ سے زور دے کر

انسانی فکر کی اجتہادی صلاحیتوں پر ضرب لگائی تھی۔ جواب میں اس تحریک نے سرے سے اصول استفادہ ہی کو مٹا دیا اور اصول اجتہاد میں غلو کیا، چنانچہ جمہوریت کی فکری بنیاد اس اصول اجتہاد <sup>Principle of liberty</sup>

پر استوار ہوئی جسے حریت فکر کی تحریک وجود میں لائی تھی جمہوری نظام میں بنیادی عقیدہ پر مبنی ہے کہ انسان اپنی بھلائی کے لیے خود ہی بہتر سمجھتا ہے اس لیے اسے ہر قسم کی آزادی حاصل ہونی چاہیے عمل کی بھی اور فکر کی بھی۔ اس آزادی فکر کا وہی نتیجہ جو اس کی طرف ہم اور اشارہ کر چکے ہیں، یعنی تمدنی زندگی کے بنیادی اصولوں کی بابت اختلاف پیدا ہونے لگا جس نے بالآخر نزاع اور مخالفت کی صورت اختیار کر لی۔ اخلاقی

قدروں اور معیار اخلاق کی یکسانیت مٹ گئی۔ ہر فرد اپنے لیے آپ معیار ہو گیا کہ وہ جس اصول کو چاہے تسلیم کرے اور جسے چاہے رد کرے جس معیار کو صحیح خیال کرے اس کے مطابق عمل کرے اور جسے غلط سمجھے اس سے دست کش ہو جائے۔ اس طرح فکر و عمل کی دنیا میں مزاج <sup>Anarchy</sup> اور انتشار ظہور پذیر ہونے

لگا۔ جب یہ حالت اپنی انتہا کو پہنچ گئی تو اسی کے بطن سے وہ آمرانہ طرز فکر پیدا ہوا جو جمہوریت اور حریت فکر کا شدید دشمن ہے۔ آمریت نے پھر اسی اصول استناد کی طرف رجوع کیا جسے حریت فکر اور عقلیت پرستی نے

مٹایا تھا۔ یہ تحریک بھی جمہوریت کے خلاف دلیسا ہی ایک کورانہ رد عمل ہے جیسی حریت فکر اور عقلیت کی تحریک جس پر جمہوری نظام مبنی ہے، مذہبی جمود اور قدامت پرستی کے خلاف ایک رد عمل تھی جمہوریت سے اس کو

وہی پیر اور عناد ہے جو عقلیت کو مذہب سے تھا۔ آمریت جمہوری نظام کے اصول اجتہاد کو بالکل مٹا دینا چاہتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ افراد میں آپ اپنی رہبری کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لیے انھیں مملکت اور

ارباب اقتدار کی ہدایات پر عمل کرنا چاہیے۔ افراد کو کوئی حق نہیں ہے کہ وہ تمدن و معاشرت یا سیاسی امور



کے متعلق خود نظریات قائم کریں۔ انھیں چاہیے کہ ان نظریات و عقائد کو بے چون و چرا اور بلا تردد و قہر قبول کر لیں جو اس باب ملکیت یا قوم کے رہنما ان کے سامنے پیش کریں۔ غرض کہ آمریت ہر پہلو سے جمہوری نظام کے خلاف ایک فکری بناوت ہے اور اس پر باغی کی طرح وہ قائم شدہ نظام (یعنی جمہوریت) کے ہر خاص و عام اور لازم کو یکسر نابود کر دینا چاہتی ہے۔ وہ ہر اس چیز کی دشمن ہے جس میں جمہوریت کا کوئی شاہد یا باجاء ہو، بالکل اسی طرح جیسے عقلیت مذہب اور اس کے جملہ تعلقات کی دشمن تھی اور ہر اس خصوصیت کو مٹانا چاہتی تھی جسے مذہب سے دور کا بھی تعلق تھا۔ جمہوریت نے افراد کو حکمرانوں کے انتخاب میں آزادی عطا کی۔ آمریت یہ آزادی ان سے منسلک کی جمہوریت کے علم کو یہ حق دیا کہ وہ حکمرانوں کے اعمال پر نگرانی کریں اور ان کی غلطیوں پر تنقید کر سکیں۔ آمریت تنقید اور نکتہ چینی کا حق ان کو نہیں دیتا جمہوریت فکر و عمل کی انفرادیت پر زور دیتی تھی آمریت ضبط و اطاعت کا سبق سکھایا اور اعمال و افکار کی یکسانیت کے حصول کو مقصد قرار دیا۔ غرض کہ ہر اعتبار سے آمریت اس عقلیت حیرت فکرو انفرادیت کی ضد ہے جس نے جمہوریت کو جنم دیا تھا اور جو مذہب مذہبی انداز فکر کی مخالفت و خودی کی تھی ان دونوں تحریکوں کی تاریخ کے مطالعہ سے ہمیں قائل ہونا پڑتا ہے کہ مغرب کی تمام تحریکیں اجتماعی میلانات، جماعتی جذبات پرستی اور باغیانہ ہیجان کی سپرد ہیں۔ عقلی استدلال کے ذریعہ سے ان تحریکوں پر عقلیت کا رنگ خواہ کیسا ہی گہرا چڑھا دیا جائے مگر ان کا جذباتی عنصر اتنا نمایاں ہے کہ مغرب پرستوں کے سوا باقی تمام لوگ جنھیں خدا نے ذرا بھی سمجھ دی ہے اس حقیقت کو سمجھتے ہیں کہ وہ جذبات کی شورش و ہیجان پر مبنی ہیں۔

خود مارکس کے سیاسی اور معاشی نظریات اسی شورش جذبات اور ہیجان طبع کے خمیر سے تیار ہوئے تھے۔ اشتراکیت کی پوری تحریک جذباتی نعروں، غیر متوازن اصولوں اور طفلانہ آرزوؤں کا مجموعہ ہے۔ سرمایہ داری اور اس کی جملہ خصوصیات کے خلاف تلک شدید جھنڈا اٹھ اس تحریک کا سبب ہے جو دہے جس طرح عقلیت نے مذہب کی مخالفت میں، اور آمریت نے جمہوریت کی مخالفت میں ہر اس اصول کو الٹ دیا جو علی الترتیب مذہب اور عقلیت سے تعلق رکھتا تھا، اسی طرح اشتراکیت سرمایہ داری کی ضد میں ہر اس چیز کو مٹانے کی کوشش

کی جو سرمایہ داری نظام میں پائی جاتی تھی۔ سرمایہ داری نظام میں دولت اور سرمایہ ایک مخصوص طبقہ کی ملک بن گئے تھے، اس لیے جو شغل مخالفت میں اشتراکیت نے شخصی ملکیت کو بالکل ناجائز قرار دے دیا اور ذاتی ملک کے حصول کو ایک غاصبانہ فعل ٹھہرایا۔ سرمایہ داری نے طبقاتی امتیازات کو ضرورت سے زیادہ ہمیت دی تھی اور طبقاتی بندشوں کو ناجائز حد تک سخت بنا دیا تھا، اس لیے اشتراکیت نے ایک ایسے معاشرہ کی تعمیر کا بیڑا اٹھایا جس میں طبقوں کا وجود ہی نہ ہو۔ سرمایہ داری انفرادیت کی گود میں بیٹی تھی اور حکومت کی مداخلت سے آزاد رہنا چاہتی تھی جو اب میں اشتراکیت نے پوری معاشی زندگی کو حکومت کے قبضہ میں دے دیا اور انفرادی کوششوں کا دروازہ یک قلم بند کر دیا۔ جو تحریک اس طرح خدا اور مخالفت کے ہیجان سے ترکیب پائے، اسے عقل سے کیا لگاؤ ہو سکتا ہے؟ اشتراکیت بھی یورپ کی اور تحریکات کی طرح غیر معقول اشتعال اور کورانہ جذبات کا مرکب ہے۔

اگر اس حقیقت کا مزید ثبوت درکار ہو کہ انسانی عقل ہمیشہ اجتماعی اور شخصی خواہشات کی محکوم رہی ہے اور جو خواہشات و جذبات انسان کے دل میں موجزن ہوتے ہیں وہی اس کے اعمال ذہنی اور میلان فکری تشکیل کرتے ہیں تو انیسویں صدی کے دور عقلیت کے اس ہول پر ایک نگاہ ڈالیے جسے عدم مداخلت *Laissez-faire* سے موسوم کیا جاتا ہے۔ انیسویں صدی میں یورپ اور بالخصوص انگلستان کے بڑے مفکرین آزاد تجارت اور عدم مداخلت کے اصولوں پر دل و جان سے ایمان رکھتے تھے، ان کا پختہ خیال تھا کہ صنعت و تجارت کو ریاست کی مداخلت سے آزاد رہنا چاہیے تاکہ معاشی مبالغت *Economic competition* میں کوئی خلل نہ واقع ہو کیونکہ آزاد مبالغت بین الاقوامی فلاح کے لیے ضروری ہے اور اگر معاشی امور میں حکومت دخل نہ دے بلکہ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دے تو قدرتی اسباب خود ہی معاشی زندگی میں توفیق اور ہم آہنگی پیدا کر دیں گے۔ انگلستان کے بعض بڑے بڑے سیاسی اور معاشی مفکرین نے اس عقیدہ کی صحت ثابت کرنے کے لیے کتابیں لکھیں، مضامین شائع کیے، اور اپنی قوم کو ہر طرح یقین دلانے کی کوشش



کی کہ معاشی امور اور تجارتی کاروبار میں ریاست یا اور کسی بیرونی قوت کی مداخلت ملک کی معاشی زندگی کے لیے تباہ کن ہے۔ معاشی فلاح اور تجارت و صنعت کی ترقی صرف اسی حالت میں ممکن ہے جب معاملات کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ جان اسٹوارٹ مل (John Stuart Mill) کوٹن (Coleden) بنٹھیم (Bentham)

اور آدم اسمتھ (Adam Smith) جیسے بنیاد پائے مفکرین نے اپنی پوری عمر اسی صداقت کی تلقین میں صرف کی۔ یہاں تک کہ اس عقیدہ کو ایسی عمومی اور مقبولیت حاصل ہو گئی کہ اس کے خلاف کسی کو آواز بلند کرنے کی جرأت نہیں تھی۔ اگر کوئی بد بخت اس نظریہ کے خلاف کوئی دلیل پیش کرتا تو اسے بے عقلی و تنگ نظری اور قدامت پرستی کا طعنہ دیا جاتا۔ یہ اُس صدی کا واقعہ ہے جسے عقیدت کا سب سے درخشاں عہد خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر عقل سلیم کی روشنی میں اس عقیدہ کا تجزیہ کیا جائے تو بہت جلدی معلوم ہو جائے گا کہ اس سے زیادہ مہمل اور فو نظریہ شاید ہی کبھی انسانوں کی کسی جماعت پر اتنے عرصہ تک مستطربا ہو۔ یہ دلیل کہ اگر معاشی زندگی کو آزاد مسابقت کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے اور ناجیروں، اصناعوں اور سراپہ داروں پر کسی قسم کی روک نہ ہو تو معاشی زندگی میں بد نظمی پیدا ہونے کی جگہ متضاد معاشی قوتیں اس میں توازن پیدا کر دیں گی، اس قدر بے بنیاد ہے کہ کوئی شخص جسے عقل سلیم سے کچھ بھی بہرہ ہو، اسے ایک منٹ کے لیے بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی جماعت یہ نظریہ لے کر کھڑی ہو کہ افراد کے باہمی تنازعات اور آئے دن کے جھگڑوں کے فیصلہ یا ان کی روک تھام کے لیے حکومت کی مداخلت بالکل غیر ضروری بلکہ سماج کے لیے نقصان دہ ہے، پولیس کو برخاست کر دینا چاہیے اور عدالتوں کے نظام کو توڑ دینا چاہیے تاکہ تمدنی زندگی ان کی بے جا مداخلت سے پاک رہے، لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دو، اغراض و مفاد کا باہمی توازن خود ہی سارے جھگڑوں کو ختم کر دے گا۔ آزاد اور بے قید مسابقت (Free

and unrestricted competition) کے خطرات اتنے کھلے ہوئے ہیں کہ ایک معمولی سمجھ رکھنے والا انسان بھی

اس بات کو نہ مانے گا کہ معاشی امور میں جس کی لاشی اس کی بھینس کا اصول سوسائٹی کی فلاح و بہبود یا معاشرتی

نظم کے قیام کا باعث ہو سکتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی میں صرف جاہل عوام ہی نہیں بلکہ تعلیم یافتہ اصحاب و اعلیٰ درجہ کے مفکرین تک اس نظریہ پر یقین رکھتے تھے اور اس کی صداقت کے ثبوت میں انھوں نے بے شمار کتابیں تصنیف کر ڈالیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب بل بل مغرب کو اپنی عقلیت پرناز تھا اور وہ یقین رکھتے تھے کہ تقلید اور جذبات پرستی کا دور مذہب کے ساتھ ختم ہو گیا۔ واقعہ صرف اتنا تھا کہ یہ زمانہ سرمایہ داری کا دور شباب تھا اور سرمایہ دارانہ تفرار و استحصال کے مواقع سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے تھے جب تک حکومت کی مداخلت اور نفع اندوزی پر قیود عائد کیے جانے کا خطرہ باقی تھا۔ ان کی اس خواہش نے کہ ان کی زیادتیوں اور نفع پرستیوں پر کوئی روک نہ ہونے پائے ایک معاشی نظریہ کاروبار اور عقل کو مجبور کیا کہ اس کے لیے دلائل فراہم کرے۔ یہ نہ تھا کہ محض عوام کو فریب دینے کی غرض سے وہ اس نظریہ کی اشاعت کرتے ہوں اور خود انھیں اس نظریہ کی غلطی کا احساس ہو نہیں بلکہ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، انسان کے شخصی امیال و عواطف اور اس کے جذبات و خواہشات عقل پر غالب آجاتے ہیں اور اسے اپنا محکوم بنا کر اس سے اپنے منشاء کے مطابق خدمت لینے لگتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ سرمایہ داروں اور ان کے ہمنوا مفکرین نے وہ منہ بولتے اصول کو عین حق اور صدق سمجھا اور عقل و استدلال کی تمام قوتوں نے ان کی رفیتوں اور پسندیدگیوں کو سہارا دیا۔

اس اعتبار سے نظریہ ارتقاء کی تاریخ بھی بڑی سہی آموز ہے اور گہری نظر سے اس کا مطالعہ کرنے پر ہمیں اس حقیقت کا مزید ثبوت ملتا ہے کہ انسان کے شخصی اور اجتماعی خواہشات و میلانات اس کے فکری اعمال کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ رکھتے ہیں، اور اس کا استدلال، اس کا انداز فکر اور طرز خیال غیر شعوری طور پر اس کے جذبات و خواہشات کا مطیع ہو جاتا ہے۔ ناظرین ہمیں معاف کریں اگر ہم نظریہ ارتقاء کی بحث میں ذرا تفصیل و اطزاب سے کام لیں کیونکہ مسئلہ کی نوعیت اسی کی تقاضی ہے۔ یہاں ہمیں اس سے بحث نہیں ہے کہ یہ نظریہ فی نفسہ صحیح ہے یا غلط۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اس نظریہ



کی مختلف شکلوں میں سے جو شکل یورپ میں مقبول ہوئی وہ کیا ہے اور اس کی مقبولیت کی کیا اسباب ہیں۔

نظریۂ ارتقار کی ایک شکل تو وہ ہے جسے ڈارون نے پیش کیا تھا۔ اور جس میں انتخاب طبعی Natural

selection پر خصوصیت سے زور دیا جاتا ہے۔ لیکن ڈارون سے پہلے لامارک Lamarck

نے اسی نظریہ کو ایک دوسری صورت میں پیش کیا تھا اس نے ارتقار کے عوامل Factors پر

بحث کرتے ہوئے ثابت کیا تھا کہ عمل ارتقا کائنات کی خارجی قوتوں کا مرہون منت نہیں ہے بلکہ

خود انواع Species کی اندرونی خواہشات عمل ارتقار Evolutionary process کا تعین

کرتی ہیں یعنی جب کسی نوع میں کوئی پُر زور خواہش پیدا ہوتی ہے اور وہ اس کی تکمیل کے لیے سعی و کوشش

کرتی ہے تو اس کی یہ جدوجہد اس کے ارتقاء و وجود کا باعث ہو جاتی ہے اس طرح عمل ارتقا خارجی

موثرات سے نہیں بلکہ اندرونی مہیات شروع ہو کر نشو و نما پاتا ہے۔ اُس نے کچھ کی مثال دے کر بتایا

کہ پیدائش کے کچھ عرصہ بعد ہی کچھ میں یہ پُر زور خواہش جوش مارتی ہے کہ وہ بھی اپنے بڑوں کی طرح پیروں

چلنے لگے۔ اس کی یہ خواہش رفتہ رفتہ اتنی شدید ہو جاتی ہے کہ سعی و عمل کی صورت اختیار کر لیتی ہے یعنی

کچھ واقعات پیروں چلنے کی کوشش شروع کر دیتا ہے۔ ابتداء میں اُس کے جسمانی اعضا اس کوشش کی

کامیابی میں مارج ہو تے ہیں۔ لیکن جیسے جیسے کچھ اپنی کوشش جاری رکھتا ہے اس کے تمام اعضاء

و جوارح اس کی جدوجہد اور نصب العین سے مطابقت پیدا کرنے لگتے ہیں۔ یہاں تک کہ بالآخر اس میں

وہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے جس کے حصول کی خواہش نے اُسے عملی جدوجہد کے لیے آمادہ کیا تھا۔

روزمرہ زندگی میں اس قسم کی بے شمار مثالیں آپ کو ملیں گی۔ جو لوگ جسمانی کرب دیکھا کر روزی کھاتے

میں انھیں اپنے جسم سے ایسے کام لینے پڑتے ہیں جو دوسروں کے لیے غیر ممکن ہیں۔ ان کو اپنے اعضاء

جسمانی پر ایسا قابو حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ جس طرح چاہتے ہیں اپنے بدن کو موٹ لیتے ہیں۔ دوسرے

لوگ اُن کے کمالات کو جبر سے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ وہ بھی انہی جیسے انسان ہیں اور دیباہی

جسم رکھتے ہیں۔ لامارک کہتا ہے کہ یہ لوگ جو اس طرح کے جسمانی کرتب دکھا کر معاش حاصل کرتے ہیں ایک عرصہ کی جدوجہد خواہش اور کوشش کے بعد اس میں کامیاب ہوتے ہیں حصول کمال کی خواہش اور اس خواہش کے لیے خالصہ سعی و عمل اُن کے جسمانی نظام میں مطلوبہ پیک پیدا کر دیتے ہیں۔ عمل ارتقاء کے ہر شعبہ میں یہی حقیقت کارفرما ہے۔ پہلے خواہش پھر سعی و کوشش اور بالآخر وہ عضوی اور جسمانی تبدیلیاں جن سے خواہش اپنا مقصود حاصل کرتی ہے۔ لامارک کے نزدیک انواع کا درجہ بڑھنا اور قلعے وجود کی منزلیں طے کرنا، اُن کے اشکال کا تنوع، اور اُن کے جسمانی نظام کے اختلافات سب اُسی اندیشہ خواہش اور ارادی کوشش کے کرشمے ہیں جو زندگی اور موت، حرکت اور جمود کی سرحدوں کی ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ ایک جگہ اُس نے اوٹوں کی مثال دی ہے بتلایا کہ اوٹوں کی گردن کیوں لمبی ہوتی ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ بتداریں اوٹوں کی گردن لمبی نہیں ہوتی تھی۔ لیکن غذا کی ضرورت نے اُن کے اندر یہ پُر زور خواہش پیدا کر دی کہ اُن کی گردن لمبی ہوں کیونکہ زیادہ لمبی گردن رکھنے والے جانور درختوں کے پتوں تک مقابلاً آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔ چونکہ درختوں کے پتے عموماً ایسی بلندی پر ہوتے ہیں جہاں جانوروں کی گردن نہیں پہنچ سکتی اس لیے جن اوٹوں کی گردن زیادہ لمبی تھی انھیں غذا کے حصول میں آسانی ہوتی تھی۔ یہ دیکھ کر دوسرے اوٹوں میں بھی لمبی گردن کی خواہش پیدا ہوئی اور انھوں نے اس مقصد کے حصول کی ارادی کوشش شروع کی اور بلند درختوں تک اپنی گردنوں کو لے جانا چاہا۔ سلسلہ نسل تک یہ کوششیں جاری رہیں یہاں تک ایک وقت آیا کہ اونٹ کی گردن واقعہً سب سے زیادہ لمبی ہو گئی۔ اس طرح لامارک کے نظریہ کی روش سے عمل ارتقاء کا اصلی محرک خواہش اور عزم وارادہ ہے۔

ڈارون نے اس نظریہ کے برعکس عمل ارتقاء میں تنافس لبقا، Struggle for existence، انتخاب طبعی کے اصولوں کو کارفرما پایا۔ اس کا دعویٰ یہ تھا کہ فطرت صرف اسی نوع کو باقی رکھتی ہے



جس کے اندر بقا کی صلاحیت ہو باقی تمام انواع رفتہ رفتہ فنا ہو جاتی ہیں۔ ہر نوع کو اپنے خارجی ماحول کی مخالفت قوتوں پر غالب بنانا پڑتا ہے اور خارجی دشواریوں کے خلاف جدوجہد کرنی پڑتی ہے، اس لیے وہی نوع اپنا وجود باقی رکھ سکتی ہے جو اپنے ماحول اور احوال خارجی سے مطابقت پیدا کر لے۔ یعنی جس کا جسمانی نظام وہ ساخت قبول کر لے جو ماحول کی مناسبت سے ضروری ہے فطرت صرف انہیں انواع کا انتخاب کرتی ہے جو اس معیار پر پوری اتریں، باقی انواع کو وہ بالکل فنا کر دیتی ہے۔ یہی انتخاب طبعی ہے اور اسکی ترجمان بقا کا اصول *Survival of the fittest* ہے۔ اونٹوں کی مثال

لے کر ڈارون نے ثابت کیا کہ اونٹوں کی گردنیں اس لیے لمبی نہیں ہوتیں کہ ان کی یہ خواہش تھی اور اس کے لیے انھوں نے مسلسل ادیرہم سعی و کوشش کی۔ اونٹوں کی لمبی گردن کی وجہ بہت صاف اور سادہ ہے۔ ہوا یہ کہ ابتدائے میں ہر قسم کے اونٹ تھے، چھوٹی گردن والے بھی تھے اور لمبی گردن والے بھی۔ جب غذا کی تلاش شروع ہوئی تو انھوں نے سب سے پہلے ان اونٹوں کے ہاتھ پر دانت صاف کیے جو نیچے تھے۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصہ کے بعد جتنے چھوٹے درخت تھے سب ختم ہو گئے اور صرف اونچے اونچے درخت رہ گئے۔ اب ان اونٹوں کو بڑی دقت کا سامنا تھا جن کی گردنیں چھوٹی تھیں۔ کچھ مدت تک انھوں نے بدقت غذا حاصل کی لیکن اس کے بعد قلب غذا اور بھوک نے ان کا کام تمام کر دیا۔ وہ سب اونٹ ختم ہو گئے جن کی گردنیں چھوٹی تھیں، صرف لمبی گردنوں والے باقی رہ گئے۔ انہی کے درمیان تو والد و تناسل کا سلسلہ جاری رہا جس نے وہ کمی پوری کر دی جو چھوٹی گردن والے اونٹوں کے ہلاک ہو جانے سے پیدا ہو گئی تھی۔ اس طرح تنازع البقاء اور فطرت کے انتخاب نے نہ کہ خواہش اور ارادہ نے اونٹوں کی گردنیں لمبی کیں۔

یہ تھا ڈارون کا نظریہ انتخاب طبعی جس کے مطابق بے رحم فطرت صرف اسی فرد قوم یا نوع کو زندہ چھوڑتی ہے جس میں بقا کی صلاحیت ہے۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ کمزور اور بے ہمارا افراد

کو زندہ رہنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ انسان کی سعی و کوشش اور اس کا ارادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا  
اصل اہمیت ماحول اور اس کی بے روح اندھی طاقتوں کی ہے جن کے ساتھ کسی نہ کسی طور سے اپنے  
آپ کو مطابق بنالینا ہی بقا کی ضمانت ہے۔ جو ان قوتوں سے موافقت کر لے وہ صالح ہے اور بقا  
اسی کا حق ہے۔ اور جو مر رہا ہے وہ غیر صالح ہے کیونکہ اس نے ان قوتوں سے موافقت نہ کی اور  
اسے مر ہی جانا چاہیے۔ اس نقطہ نظر سے کمزوروں کو بہار ادینا، مصیبت زدوں کی مدد کرنا، غلو  
کی حمایت کرنا تنازع بقا اور انتخاب طبعی کے قدرتی اصولوں کی خلاف ورزی کرنا اور فطرت  
لڑائی مول لینا ہے دوسری طرف لامارک تھا جس نے عمل ارتقاء کو سعی و کوشش، عزم راسخ اور اعلیٰ  
خواہشات کی فطرتی کا نتیجی زاد قرار دیا تھا۔ زمانہ کی ستم ظریفی دیکھیے کہ لامارک کو اس کے بلند  
فلسفہ کے باوجود دنیا نے فراموش کر دیا اور ڈارون کی شہرت اس قدر عالمگیر ہوئی کہ سچے بچے  
اس کے نام سے واقف اور اس کی عظمت سے مرعوب ہیں اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ نظریہ ارتقاء  
کابانی مبانی اور اس کا مسبب بڑا محقق صرف ڈارون ہی تھا اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے  
جارج برنارڈشا لکھتا ہے :-

ارتقاء کی دو ممکن شکلوں میں سے ایک شکل وہ تھی جس کی تشریح لامارک نے کی تھی۔ اس میں زندگی  
کے تقاضے تھے، امید کی روشنی تھی، سعی کمال کی فطرت، حقیقت اور عزائم کی کامرانی کا جلوہ تھا۔  
دوسری طرف ڈارون کا نظریہ ارتقاء تھا جس میں بھوک، موت، حماقت، ابلہ، اتفاقات  
اور اسی نوع کی دیگر کورانہ قوتیں عمل کر رہی تھیں۔ کس قدر حیرت کا مقام ہے کہ جس شخص نے نسبت  
کے سامنے یاس و نوامیدی کی ایسی اہمیت ناک خلیج کھول دی اُسے نہ تو سنگسار کیا گیا اور  
نہ انسانی نسل کے ساتھ اُس کی دشمنی پر اُسے پھانسی دی گئی بلکہ اُس کو دنیا کا نجات  
دہندہ اور ایک نئے عہد کا پیغمبر مانا گیا اور ادھر بھی لامارک کو ایک کھوسٹھ نظر پر مانتے



مجھ کو زمانہ نے فراموش کر دیا۔

اس واقعہ کی توجیہ بزم ارڈشا اس طرح کرتا ہے :-

”یہ عقیدہ کہ دنیا کا سارا کارخانہ ایک مطلق العنان خدا کی مرضی پر چل رہا ہے جس کا نہ کوئی ہول ہے اور نہ کوئی قاعدہ، جو نہ کسی آئین کا پابند ہے اور نہ کسی قانون سے آشنا، ہماری فکر و طبیعت پر اس قدر گراں تھا کہ ڈارون کا ہم نے پر زور خیر مقدم کیا۔ ڈارون کے مقابلہ میں لامارک سے جو بے اعتنائی برتی گئی، اس کی وجہ یہ تھی کہ ڈارون کا نظریہ انتخاب طبعی زیادہ عام فہم، زیادہ آسان اور جو اس سے قریب تر ہے۔ اس کے برخلاف لامارک کا پیش کردہ نظریہ ارتقاء یعنی عزیمت کا ایک پلاسٹر فلسفہ ہے جو صرف علمی درجہ کی فکری تربیت کے بعد سمجھ میں آسکتا ہے۔ یسوع مسیحی و طلب اور غرہم کو شش کے نتائج روزمرہ زندگی میں ہمارے تجربہ میں آتے رہتے ہیں لیکن ان کی حقیقت پر غور کیا جائے تو فوراً مابعد الطبیعات کے مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس کے برعکس ہر کوئی بڑا اور باغبان انتخاب طبعی کا راز آشنا ہے کیونکہ اسے انواع کی تبدیلیوں سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اور وہ خود پودوں، اور پرندوں کی نئی نئی قسمیں پیدا کرنے کا تجربہ رکھتا ہے۔ ڈارون نے یہ بھی نہیں کہا تھا کہ ارتقاء کی جو شکل میں نے پیش کی ہے وہی بس ایک ممکن شکل ہے۔ لیکن ہم اس نئے انکشاف کی ذمہ داری ہمیں ایسے مدعوں سے ہوئے ہیں کہ نورما شیطان کے ہم سفر بن گئے۔ صرف، Samuel Butler نے اس دہریت کے خلاف آواز بلند کیا۔ اس نے لامارک کا جھنڈا کاٹ دیا اور یہاں تک دہل اعلان کر دیا کہ ڈارون نے کائنات سے ذہن کو خارج کر دیا ہے۔ لیکن ڈارون کے سامنے اس کی کچھ بیشکلی ٹانگی بیٹا سیلا، اُسے نرس خفا کا کی طرح بہاے گیا تعلیم یافتہ طبقہ نے ذہن کی ہر پامالی کو ہنس دینا چاہی تو یہ کہہ دیا کہ ڈارون کی اہم کائنات کی ماحول تھی مگر دنیا کے تمام انسان ذہن نشین اور غمگین تھے کہ توں سے جو مہم تھی تبھی نرس خفا کی تمام

کتابوں میں جینے کی نگاہ توجہ کا جوتہ جھلک کے درخت ہم دشمنوں سے خالی ہیں لیکن اپنا مفردہ کلمہ بول کر رہے ہیں۔  
ڈارون نے اس قدر مقبولیت کیونکر حاصل کی اس کے اسباب کی توجیہ کرتے ہوئے مشا  
لکھتا ہے :-

”ذہن کے پیش کردہ نظریہ سے ہر وہ جماعت خوش ہوئی جو اپنی جداگانہ اغراض رکھتی تھی جنگ کے  
حامیوں سے لے کر اشتراکیت پسندوں اور سرمایہ داروں تک نے اس نظریہ کا خیر مقدم کیا اور کثرت  
کے حامیوں کی نظر یہ اس لیے بھی پسند آیا کہ اس میں ماحول کے اثرات کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی  
تھی۔ اگر لامارک کے خیال کے مطابق لمبی گردن کی خواہش اور اس خواہش کی تکمیل کے لیے  
مخلصانہ سعی و عمل سے واقفاً اونٹ کی گردن لمبی ہو سکتی ہے تو پھر انسان بھی اپنی سیرت اور کردار  
کو جن سانچوں میں چاہے ڈھال سکتا ہے ڈارون نے ان سب خیالات کا صفایا کر دیا۔ اور  
انواع کے ارادوں اور خواہشات کو ماحول کی قوتوں کے سامنے عاجز و بے بس قرار دیا۔ سرمایہ  
دار طبقہ اس نظریہ کا اس لیے دلدادہ تھا کہ اس میں تنازع لبقا اور بقا کے اصل کے تصور کو  
پیش کیا گیا تھا اور بنی آدم اعضائے یکدیگر اندک کے اصول کو باطل ٹھہرایا گیا تھا۔ اس نظریہ کی رو  
سے کمزور کی شکست و بربادی اور طاقتور کی فتح مندی فطرت کا ایک ازلی قانون ہے۔ ساری  
تاریخ میں کسی نظریہ کی اس قدر منظم تبلیغ اور حمایت کبھی نہیں کی گئی تھی کہ اس عقیدے اور نظریہ کی  
کہ انسان کی تمدنی ترقی معاشی خوشحالی اور اخلاقی نجات اس پر موقوف ہے کہ ظالم و مظلوم  
کی ابدی کشمکش کو عملی حالہ برقرار رہنے دیا جائے۔ اور کوئی جماعت یا فرد اس کشمکش کی شدت میں  
کمی نہ کرنے پائے۔“

نظریہ ارتقاء کے متعلق ادبی و تحقیقی کی گئی ہے اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ افراد اور  
جماعتیں وہی نظریہ یا عقیدہ قبول کرتی ہیں جو ان کے میلانات و خواہشات اور ان کی رغبتوں اور



پسندیدگیوں سے قریب تر ہو۔ نظریہ ارتقائی نفسہ صحیح ہو یا غلط لیکن مغربی ذہن میں اس کی وہی شکل سما سکی جو اہل مغرب کے جذبات اور اس زمانہ کی عام خواہشات کے مطابق تھی یہیں سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ انسانی نظریات و عقائد کی تعمیر میں عقل کا مرتبہ ثانوی ہے۔ انسان اپنے نظریات و عقائد کی صرف عقلی توجیہ کرتا ہے، مگر وہ کسی نظریے یا عقیدے کو اس لیے تسلیم نہیں کرتا کہ منطقی استدلال یا عقلی قوتیں وہاں تک اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔ حقیقت حال یہ ہے کہ جو عقیدہ فزیا جاعت کی خواہشات و جذبات کو دلیل کرتا ہے یا اس کے اغراض و مفاد کی تکمیل کے لیے سودمند ہوتا ہے بالآخر میدانِ مافی کے ہاتھ دیتا ہے۔ انسان کی عقل، اس کی طبیعت، اس کے رجحانات اور جذبات و خواہشات کی خادم ہے۔ اس لیے یہ خیال کرنا غلط ہے کہ انسان محض اپنی عقلی قوتوں کی مدد سے معاشرتی امور اور تمدنی معاملات میں صحیح نظریات و عقائد ترتیب دے سکتا ہے۔ جیسا کہ اوپر کی بحث سے ثابت ہوتا ہے تمدن و معاشرت اور سیاست و معیشت کے دائرے میں انسانی عقائد و نظریات جماعتی میلانات، قومی مفاد و اغراض اور افراد قوم کے جذبات و خواہشات پر مبنی ہوتے ہیں۔ +

اگر مارکس کے معاشی فلسفہ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ فلسفہ بھی اسی بنیاد پر تعمیر کیا گیا ہے جس پر ڈارون نے نظریہ ارتقار کی عمارت کھڑی کی تھی۔ مارکس کے سامنے نظریات اس عقیدہ پر مبنی ہیں کہ خارجی ماحول کی تبدیلیاں اور بالخصوص معاشی قوتیں انسانی زندگی اور تمدن کے مجدد انقلابات اور ترقیوں کا سبب ہیں۔ اس بنیاد کو الگ کرنے کے ساتھ ہی مارکسیت کی پوری عمارت زمین پر قائم ہوتی ہے۔ اگر لاما رک کے نظریہ کے مطابق انسان کی اندرونی خواہشات اور اس کی سعی و عزیمت عمل ارتقاریں فیصلہ کن عنصر ہے تو پھر مارکس کا یہ نظریہ بھی غلط ہو جاتا ہے کہ انسانی تمدن معاشی حالات کا تابع ہے۔ اور معاشی تبدیلیاں تاریخ کے تمام انقلابات اور تغیرات کا واحد سبب ہیں۔ عقلی حیثیت سے دیکھا جائے تو کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ ڈارون کے نظریہ پر کیوں ایمان لایا

جائے اور لامارک کا نظریہ کیوں مسترد کر دیا جائے۔ کیا واقعتاً انسان اپنے ماحول کا ویسا ہی بے بس غلام ہے جیسا کہ مارکس نے ثابت کیا ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر اشتراکیت مذہب کے سر پر یہ الزام کیوں تھوپتی ہے کہ وہ انسانی ارادہ اور اختیار کی نفی کرتا ہے اور تقدیر کا اعتقاد پیدا کر کے انسان کی عملی قوتوں کو سلب کر لیتا ہے؟ حالانکہ خود اشتراکیت اسی مفروضہ پر مبنی ہے کہ انسان کا ارادہ اس کے خارجی ماحول سے تشکیل پاتا ہے اور معاشی قوتوں کے عمل پر اس کا ارادہ موثر نہیں ہو سکتا۔ کیا یہ جبر

Predestination

کی تعلیم نہیں ہے؟ کیا یہ تقدیر پرستی کی ایک نئی اور زیادہ بیجا نمائش نہیں ہے؟ کیا اس سے انسان کا وہ شرف و تمیز پا مال نہیں ہو جاتا جو اسلام نے خلیفۃ اللہ فی الارض

God's vicegerent on earth

نما کر لے عطا کیا ہے؟ دوسرے مذاہب کی تعلیم سے یہاں بحث نہیں بلکہ اسلام کی تعلیم تو یہ ہے کہ زمین و آسمان کی جملہ مخلوقات انسان کے لیے سخر کی گئی ہیں اور انہی کے تحت انسان کا ارادہ ان سب قوتوں پر غالب موثر ہے۔ وَخَرَجْنَا مِنْهَا إِلَى الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا مِنْهَا حُمْلًا وَنَحْلًا وَجَعَلْنَا مِنْهَا لَكُمْ مَعِيشًا وَنَحْنُ الْمَوْلَاةُ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (سورۃ النحل: ۷) جو کچھ ہے اُسے ہم نے ہی بنایا ہے یہ سخر کر دیا ہے انسان اپنے ماحول اور کائنات کی خارجی قوتوں کے بے بس کھونا نہیں ہے بلکہ زمین پر خدا کے خلیفہ کی حیثیت سے اس پر تعریف کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ معاشی حالات اور معاشی تنظیم کا فائدہ نہیں ہے بلکہ خود اپنے معاشی نظام کی تشکیل و تعمیر پر قادر ہے۔ معاشی نظام کی میسٹ فطرت خود اس کے اخلاق اور مذہبی تصورات سے متعین ہوتی ہے۔

بات یہ ہے کہ اگر کسی کو معاشی فساد بھی اس کے ماحول اس کی ذہنی خصوصیات اور عوامی مذہب و میلانات پر تعین ہوتا تھا اور جہاں تک اس کی دنیا کا تعلق ہے عقل و استدلال سے اسے کوئی واسطہ نہ تھا جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں تمدنی اور مذہبی زندگی کا اساس و بنیاد کو تعین تو یہی نہیں کر سکتا تو قوتوں کے سپرد کر دیئے کہ نتیجہ ہمیشہ ہی ہوا ہے اور ہوتا رہے گا کہ وہی مذہبات اور عوامی میلانات و خواہشات فکر پر غالب جائیں گے اور جو نظریہ بھی دنیا کا وہ مفصل ان خواہشات و مذہبات کا عکس



ہوگا۔ حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ وہ دائرہ ہی نہیں ہے جس میں عقل و ادراک کے پاسے چوبیس  
پہرہ دسہ کیا جاسکے کیونکہ بقول مولانا روم:

پائے استدلالیاں چوبیس بود

پائے چوبیس سخت بے تمکس بود

انسانی عقل کی انہی کمزوریوں کی بابت پروفیسر لاسکی Prof. Laski ایک جگہ لکھتے ہیں:

”ہم اپنے شخصی تجربات کی چہار دیواری میں اس طرح محصور ہیں کہ غیر شعوری طور سے اپنی ذاتی بصیرت  
کو عیارِ حق قرار دیتے ہیں۔ سماجی انقلابات کی آدمی مصیبتیں ختم ہو جائیں اگر ہم اس یقین سے  
دست بردار ہوئے کو تیار ہو جائیں کہ ہماری ذاتی رائے ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انسانی  
معاملات میں غلط و محلول کی بابت سائنٹفک زاویہ نگاہ حاصل کرنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا عالم  
طبعی میں اس کا حصول آسان ہے۔ کیونکہ اول الذکر کے متعلق ہماری رائے اور فیصلہ میں وہ سارے  
جذبات و تعصبات ذیل ہو جاتے ہیں جن سے نجات حاصل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ یہ جذبات و  
تعصبات ان مفروضات اور اصول موضوعہ Postulates کے انتخاب میں ہماری نظر کو  
متاثر کرتے ہیں جن پر ہم اپنے نتائج کی بنیاد رکھتے ہیں۔ واقعات ہمیشہ ایک رنگین آئینہ پر منعکس  
ہو کر ہمارے ذہن میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ رنگین آئینہ ہمارا ماحول اور ہمارے تجربات کا ذخیرہ  
ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ طبیعیات و کیمیا کے دائرے میں تو ہماری عقل ناظرِ غرار اور انصاف پسند رہتی ہو  
لیکن انسانی امور و معاملات میں اس ناظرِ غرار کی ادبے تعصبی کا دسواں حصہ بھی باقی نہیں رہتا۔“  
ایک اور مقام پر اسی موضوع کے متعلق پروفیسر صاحب موصوف لکھتے ہیں:-

”عمرانی نظریات Social theories ان مفروضات پر مبنی ہوتے ہیں جو نظریہ ساز کے ذہنی

تجربات اور اس کے انفرادی نقطہ نظر سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ ہابز Hobbes کی پوری

تعمیر اس نظریہ پر قائم ہے کہ انسانی فطرت بُری ہے اور بُرائی کی جانب انسان کا یہ فطری میلان اسی وقت روکا جاسکتا ہے جب تک طاقتور اور مطلق العنان فرمانروا قیام اس کا ذمہ دار ہو۔ لاک کا نظریہ اس عقیدہ پر مبنی ہے کہ انسانی فطرت صلاحیت تک ہے اور کوئی حکومت فرد کی خواہشات و جذبات سے اسے قابض نہیں کر سکتی۔ افلاطون سے لے کر آج تک جتنے مفکروں نے پیدا ہوئے ہیں ان کی شخصی زندگی اور ماحول سے ہم جتنا زیادہ واقف ہوں گے اسی قدر انسانی کے ساتھ ہم ان اسباب کو معلوم کر سکیں گے جنہوں نے ان اصول موضوعہ تکلف کی رہنمائی کی جن پر ان کے نظریات قائم ہیں۔ یہ مفروضات اور اصول موضوعہ بالآخر اس سؤل کے جواب پر موقوف ہوتے ہیں کہ عمرانی زندگی کن بنیادی اصول پر تعمیر ہو۔ اور اس زندگی کی حیثیت معنوی کیا ہو۔ تمدنی زندگی کی بابت جتنے نظریات قائم کیے جاتے ہیں وہ آخر کار اسی عمروری سؤل کے جواب پر منحصر ہوتے ہیں۔

”ہم عمرانی نظریہ معاشرتی خرابیوں اور تمدنی امراض کے علاج کا ایک نسخہ ہے جسماں امراض میں علاج کا دار و مدار تمام تر مرض کی نوعیت پر ہوتا ہے اور مریض یا طبیب کی مرضی کو اس میں ذرا بھی دخل نہیں ہوتا۔ لیکن معاشرتی اور تمدنی امراض میں مریض اور طبیب یعنی ملکیت اور شہری دونوں کی مرضی تشخیص مرض اور علاج کا ایک ضروری عنصر ہے۔ ان امراض میں علاج اُسی وقت کامیاب ہوتا ہے جب مریض یعنی عوام انسان پر نوبت پر معائنہ اور اس کے طریق علاج کو خوشی ہو گوارا کر لیں لیکن ان کی خوشی اور رضامندی بھی بالآخر اس بات پر موقوف ہوتی ہے کہ وہ سوسائٹی کی بنیاد کن اصولوں پر استوار کرنا چاہتے ہیں اور سوسائٹی کے آخری مقصد و نیت کی بابت کیا رائے رکھتے ہیں۔“

پروفیسر لاسکی کا خیال صحیح ہے۔ انسان کے تمدنی، معاشی اور سیاسی مسئلہ کی تہ میں ہی سؤل ہمیشہ ہوتا ہے کہ انسانی تعلقات کی بنیاد کیا ہونی چاہیے اور انسانی تمدن کن بنیادوں پر تعمیر ہونا



چاہیے۔ لیکن اس ضروری اور فیصلہ کن سوال کا جواب کس طرح دیا جائے؟ عقل کے متعلق تو یہ معلوم ہو گیا کہ انسانی امور و معاملات اور تمدنی زندگی کے مسائل میں اس کی بنیادی پرکلی اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اگر ہم اس بنیادی مسئلہ کا قابل اطمینان فیصلہ چاہتے ہیں تو ہمیں کسی دوسرے ماضی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

اوپر کی بحث پر صرف اتنا اضافہ کر دینا اور ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ماضی کی اور عمرانی مسائل کا صحیح حل اسی وقت ممکن ہے جب انسانی عقل کل کے فہم و ادراک پر قادر ہو جائے۔ یہ سوال کہ سوسائٹی کن بنیاد پر قائم ہونی چاہیے اور اسکی بنیاد معنوی کیا ہونی چاہیے عقل استدلالی یا عقل جزئی محل نہیں مل سکتا۔ اس کا تعلق کل کے فہم و عقل سے ہے۔ لیکن انسانی ذہن نے آج تک جتنے علوم پیدا کیے ہیں وہ سب زندگی یا کائنات کے کسی خاص پہلو یا جزو کی تحلیل و تفتیش کرتے ہیں۔ وہ ذہن کہاں سے لایا جائے جو ان تمام علوم کے نتائج کو باہم مربوط کر کے ان کی ترکیب تالیف سے کل کے فہم و تصور تک ماضی حاصل کرے؟ جب تک یہ کلی ذہن وجود میں نہ آئے اس سوال کا جواب کس طرح دیا جاسکتا ہے؟ سوسائٹی کی صحیح بنیاد کیا ہے اور اس کے اساسی اصول کیا ہونے چاہئیں؟

اگر انسانی عقل کی کوتاہیوں اور خامیوں سے قطع نظر کر کے اس ضروری مسئلہ کو عقل کے سپرد کر بھی دیا جائے تب بھی اس مشکل کا کیا حل ہے کہ تمدنی امور اور انسانی معاملات میں ہر شخص ایک ذاتی نقطہ نظر رکھتا ہے اور اپنی فکری صلاحیت اور ماضی فہم اور معیار عقل کے اعتبار سے دوسروں سے مختلف ہوتا ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ بنیادی امور کی نسبت کوئی مفکر دوسرے سے متفق نہیں ہو سکتا۔ اب سوال یہ ہے کہ معاملات تمدن اور عمرانی مسائل میں کس کی عقل معیار صداقت قرار دی جائے؟ زید، بکر یا عمر کی عقل؟ بنیاد و نشا کی عقل؟ پروفیسر لاسکی کی عقل؟ ایچ جی ویلز کی عقل؟ جیسا کہ پروفیسر لاسکی نے خود ثابت کیا ہے ہر مفکر کے نظریات اس کے ذاتی تجربات اور اس کی ذہنی خصوصیات سے پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ

ہر شخص کی ذہنی خصوصیات جدا ہوتی ہیں۔ کوئی دو انسان بھی ایسے تلاش نہیں کیے جاسکتے جن کے تجربات بالکل یکساں ہوں۔ اسی لیے تمدن کے بنیادی مسائل اور معاشرتی زندگی کے اصول اولیہ first principles کے باب میں متکثرین کبھی ایک نقطہ پر جمع نہیں ہو سکتے۔ ان امور کی بابت ہر فلاسف الگ نظریہ رکھتا ہے جس کی وجہ سے میدان فکر میں مختلف اور اکثر اوقات متضاد نظریات باہم درج حریفانہ متکثر میں مبتلا رہتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر نظریہ کے تھوڑے بہت حافی پیدا ہو جاتے ہیں جو دوسرے نظریوں کے مخالف بھی ہوتے ہیں اور پھر ان گرد و ہوں کے درمیان آپس میں کشاکش شروع ہو جاتی ہے۔ اس طرح تمدنی زندگی متضاد نظریات و عقائد کا اکھاڑا بن جاتی ہے۔ پھر چونکہ یہ اختلاف و تضاد بنیادی امور کی بابت ہوتا ہے اس لیے جو کشاکش اس کے نتیجے میں رونما ہوتی ہے وہ انتہائی شدید، ہلک اور تمدن کی بقا کے لیے خطرناک ہوتی ہے۔ ہر نظریہ کے معتقدین ایک دوسرے کے دشمن ہو جاتے ہیں۔ ہر جماعت مخالف جماعتوں کے ہتھیار پر آمادہ رہتی ہے کیونکہ یہ لڑائی جزوی یا تفصیلی امور پر نہیں بلکہ بنیادی مقاصد کے لیے ہوتی ہے اور ہر فریق یہ سمجھتا ہے کہ تمدن کی بقا اور انسانیت کی فلاح اسی کی کامیابی اور فتح کے ساتھ وابستہ ہے۔

یورپ نے جب سے عقل کی فرمانروائی تسلیم کی اور مذہب کو خیر باد کہا اس وقت سے آج تک ہاں تمدن کی اساس و بنیاد کے متعلق اتفاق رائے نہ پیدا ہو سکا۔ یہ باہمی اختلافات اگر ضمنی مسائل اور تفصیلی امور کے متعلق ہوتے تو اس قدر خرابی کے باعث نہ ہوتے، لیکن یہ تو اساسی امور کے متعلق تھے اس لیے زندگی اور معاشرت کے امن و چین کو یہ برباد کرتے رہے۔ ہر زمانہ میں نئی نئی تحریکات پیدا ہوئیں جنہوں نے مروجہ نظام تمدن کی بنیادوں کو توڑ کر ایک نئی اساس پر سوسائٹی تعمیر کرنے کی کوشش کی اور بھی یہ کوشش کامیاب ہو سکی تھی کہ کوئی نئی تحریک پیدا ہو گئی جس نے پہلی تحریک کی کوششوں پر پانی پھیر دیا۔ یورپ کے تمام انقلابات کا واحد سبب یہ تھا کہ وہاں معاشرت و تمدن کی اساس



و بنیاد کے متعلق کبھی ایک گریہ دوسرے سے متعلق نہیں ہو سکا اور جیسا کہ ہم تراچکے ہیں جب تک کہ  
 اور تمدن کے اہم اور اصولی مسائل عقل کی وساطت سے حل کیے جائیں گے اس قسم کے اختلافات  
 اور تنازعات بالکل ناگزیر ہیں۔ یورپ میں پہلے مذہب کے خلاف ایک فکری بناوٹ پیدا ہوئی جس نے  
 مروجہ نظام تمدن کو برباد کر کے ایک نیا عقلی اور جمہوری تمدن تعمیر کیا۔ انقلاب فرانس کی خونریزیاں اسی  
 سلسلہ کی ایک کڑی تھیں جمہوریت اور عقلیت کے نعوش عاطفت میں سرمایہ داری پھلی پھولی۔ اس کے رد  
 عمل سے اشتراکیت پیدا ہوئی جس نے بالآخر روس میں ایک نئے نظام کی تعمیر کی۔ اشتراکیت اور جمہوریت  
 نے فاشیت و آمرانہ نظام کو پیدا کیا جس نے ایک نئی تنظیم کی نیا دکھی اور دنیا کو پھر انقلاب کی خونریزیوں  
 سے زود زور کر دیا غرض کہ مغرب کوئی نظام بھی ایک مختصر عرصہ سے زیادہ مستحکم نہ حاصل کر سکا اور ہر سو  
 دوسو برس کے بعد ایک نیا انقلابی مہیاں پیدا ہوتا رہا۔

یہ یاد رہے کہ انقلاب کوئی پسندیدہ چیز نہیں ہے بلکہ وسائلیٹی کے امراض کی علامت ہے۔ یہ جو  
 ہر طرف انقلاب زدہ باد کی صدائیں بلند ہو رہی ہیں یہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ وسائلیٹی میں کوئی  
 ایسا مہلک مرض پھوٹ رہا ہے جس کو دور کرنے اور جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی ضرورت ہے۔ کسی تندرست  
 سماج میں انقلاب کی روح حلول نہیں کر سکتی۔ اگر تمدن کا جم و اژس کی روح صحیح و متنوع ہو تو اس میں تعمیر  
 ہو سکتے ہیں، ارتقار ہو سکتا ہے لیکن انقلاب نہیں ہو سکتا کیونکہ انقلاب اپنی فطرت و حقیقت کے اعتبار  
 سے ارتقار کا دشمن ہے تمدنی زندگی اس وقت تک ارتقار کی حقیقت سے نا آشنا رہے گی جب تک  
 اسے انقلابی قوتوں کے تنہائی مہیاں سے محفوظ نہ کر دیا جائے۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب تمدن  
 کی بنیاد، اس کے مقاصد و نصب العین، اور اس کے اصولی مسائل متفق علیہ ہوں۔ ہر انقلاب اعتبار  
 کی پوری بساط کو الٹ دیتا ہے اور ان تمام کوششوں پر پانی پھیر دیتا ہے جو وسائلیٹی  
 کی تعمیر میں انقلاب سے پہلے صرف کی گئی تھیں۔ کیونکہ انقلاب ہر سرسبز تخریب ہے، اس کا مزاج تعمیر

نا آتش ہے، تمدنی اور سیاسی انقلابات کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کسی خاندان کے افراد ایک مکان کی لگاتار  
خفت کو شش کے بعد پینے کے لیے ایک مکان تعمیر کریں، لیکن جب تعمیر مکمل ہو جائے اور مکان کی آسائشوں سے  
لذت اندوز ہونے کا وقت آئے تو آخر خاندان میں اختلاف اور بھڑپڑ جائے اور وہ باہر کے مکان  
کی بنیاد اور اس کی وضع و ہیئت پر جھگڑنے لگیں اور ایک دوسرے کی مخالفت میں اتنے بڑھ جائیں کہ  
بالآخر مکان کو مسمار کر دینا پڑے اور ایک نئی تعمیر کی بنیاد رکھی جائے۔ اگر وہی جھگڑا مکان کے کسی خاص  
حصہ کی بابت یا اس کے رنگ و روغن اور طاق و رواق کے متعلق ہو تو معاملہ بہت سانی سے طے ہو  
جائے اور پوری تعمیر کو مسمار دینے کا سؤل ہی نہ پیدا ہو لیکن چونکہ یہ جھگڑا بنیاد کے متعلق ہے اس لیے  
تعمیر کی شکست و ریخت کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے۔ یہی حال اس تمدن کا ہے جس کے مقاصد  
و خیالات اور اصول و بنیاد کی بابت افراد کے مابین اتفاق رائے نہ ہو۔

اب سہیل یہ ہے کہ اس اتفاق رائے کے حصول کی کیا صورت ہے؟ غور کیا جائے تو معلوم ہوگا  
کہ یہ مقصد صرف دو صورتوں سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ ملک کے دروہست اور  
حکومت اقتدار کے مرکز پر ایک ایسی جماعت قابض ہو جائے جو بالکل ہم عقیدہ ہو، یعنی جس کے ارکان  
تمدنی زندگی کے اصول و مقاصد پر متفق ہوں۔ پھر یہ جماعت طاقت کے زور اور جبر و تشدد کی قوت  
سے اپنے عقائد و جملہ افراد ملک پر مسلط کر دے اور اس طرح اختلاف کی تمام راہیں بند ہو جائیں۔  
یہ طریقہ ایک مختصر سی مدت کے لیے تو کامیاب ہو سکتا ہے، لیکن چونکہ اس کی بنیاد جبر و تشدد پر  
ہوگی اس لیے بہت جلد ایک مخالف انقلاب حکمراں جماعت کے اس کا اثر و اقتدار و اثر چھین لے گا اور پھر  
وہی افراد تفری پیدا ہو جائے گی جو پہلے تھی۔ لیکن اگر یہ صورت حال واقع نہ ہو تب بھی اس طریق کار  
انتہائی کمزور و ناپائیدار ہو سکتا ہے۔ انہماک و کج کامیابی پھر جبر و تشدد کے ذریعہ جو عقائد و فرائض پرست کیے جاتے ہیں  
ان میں ایمان و یقین کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی اور ذہن پر ان کی گرفت اس قدر ڈھیلی ہوتی



ہے کہ معمولی سا واقعہ ایسے عقائد کی بنیادیں متزلزل کر سکتا ہے۔ اس طریق کار کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ باقتدار جماعت جن نظریات و عقائد کی تبلیغ کرنا چاہتی ہے ان کی صحت و صداقت کا یقین پیدا کرنے کے لیے جبر و تشدد کا سوا اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ تعلیم یافتہ طبقہ اور خصوصاً وہ طبقہ جس میں آزاد فکر کی صلاحیت اپنے ہی جیسے انسانوں کے نظریات و عقائد پر کس طرح ایمان لاسکتا ہے بالخصوص جبکہ ان عقائد کے لیے کوئی ثنائی ثبوت یا محکم دلیل نہ موجود ہو؟ یہی وجہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں امری نظام اپنے پسند کردہ عقائد و نظریات کی تبلیغ کیلئے جبر و طاقت کا استعمال کرنے پر مجبور ہے۔ لیکن اس نظام کے بنی اپنے دل میں اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ خواہ قہور کے خوف و تتراج کے ڈر سے لوگ ان کے پیش کردہ عقائد کا اقرار زبان سے کر لیں مگر ان کے دل پر مطمئن نہیں ہیں اور جو بھی کہ خارج دواں پر دباؤ کم ہوا وہ پھر اپنے سابقہ عقائد پر واپس آجائیں گے۔

دوسری صورت الہامی ہدایات کا طریقہ ہے جو لوگ الہامی ہدایت پر ایمان لاتے ہیں انھیں اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ جن اصول اور عقائد کی طرف انھیں دعوت کی گئی ہے وہ کسی انسان کے سامنے و پرداختہ نہیں ہیں بلکہ ان کا صدور ایک ایسی ذات سے ہوا ہے جو ہمہ تن حق و صداقت ہے جس کی عقل کائنات کے ہر گوشہ پر حاوی اور جس کی ہمیں آنکھ زمین و آسمان کی ہر شے کو محیط ہے جب تک یقین نہ پیدا ہو جائے کوئی شخص دعوت الہامی کو صداقت کے ساتھ قبول نہیں کر سکتا۔ اور نہ الہامی ہدایت اور مذہبی قوانین کے سامنے تسلیم و رضا کا سر ٹھکا سکتا ہے۔ اس طرح جن اصولوں اور جن مقاصد و غایات کو وہ قبول کرتا ہے وہ اس کی آزاد مرضی اور غیر پابند قوت فیصلہ پر مبنی اور جبر و تشدد سے پاک ہوتے ہیں۔ پھر چونکہ ان مقاصد اور اصولوں پر وہ یہ سمجھ کر ایمان لاتا ہے کہ یہ خدا کی طرف سے ہیں اس لیے اس کا کوئی امکان ہی نہیں پیدا ہو سکتا کہ وہ کبھی ان سے اختلاف کرے۔ کیونکہ ان بنیادی امور سے اختلاف کرنے کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ الہامی ہدایت سے منکر ہو گیا ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ اس سوسائٹی سے خارج ہو جاتا ہے جس کا وہ اس بنا پر رکن ہوا تھا کہ اس نے ان اصول و مقاصد کو بلار د

تسلیم کر لیا تھا جن پر مذکورہ سوسائٹی تعمیر ہوئی ہے۔

ایسی سوسائٹی ایک بڑھنے گھٹنے والی جماعت ہوتی ہے جس میں وہ لوگ داخل ہوتے رہتے ہیں جنہیں اس کے بنیادی مقاصد، اصولوں اور طریق کار سے اتفاق ہے اور جن میں سے وہ لوگ خارج ہو جاتے ہیں جنہیں کسی وجہ سے سلسلہ عقائد اور تہفہ اصول و مقاصد سے اختلاف پیدا ہو گیا ہو۔ اس طرح یہ سوسائٹی بنیادی امور اور مقاصد و غایات کی بابت اختلاف رائے سے بہرہ ور نہ ہوتی ہے۔ البتہ جزویات و فروعات اور تفصیلات پر اصولوں کے عملی انطباق کی بابت سوسائٹی کے افراد ایک دوسرے سے اختلاف رائے کر سکتے ہیں اور اس قسم کے مسائل پر انہیں فکر و اجتہاد کی مکمل آزادی ہوتی ہے۔ اس طرح عقل و فکر کی وہ قوتیں جو بنیادی امور اور مقاصد پر اتفاق رائے نہ ہونے کی صورت میں لاطائل و موثر گائیوں اور غیر ضروری بحث و جدل میں صرف ہو جاتی ہیں تمدن کے عملی اغراض کی تکمیل میں لگ جاتی ہیں۔ مجرد تصورات و افکار و مابعد الطبیعیاتی مباحث، مختصر یہ کہ جہل ذہنی تعیضات جن کی عملی قدر قیمت کم اور مضرات زیادہ ہیں ایسے مسائل میں پرورش نہیں پا سکتے کیونکہ ان سب کی راہیں بالکل بند ہو جاتی ہیں جہاں معاشرہ کی غایت، زندگی کے مقاصد اور عمل کے اصول طے شدہ ہوں اور افراد نے بحث و نظر کی کاوشوں سے الگ ہو کر ان کے سامنے تسلیم و رضا کا سر جھکا دیا ہو وہاں مابعد الطبیعیات کے دقائق اور سیاسی فلسفہ کے رموز و اسرار کیونکر معرض بحث میں آ سکتے ہیں اور ان کی بنا پر مخالفتوں، علاقوں اور گروہ بندیوں کا سلسلہ کیسے شروع ہو سکتا ہے۔ بنیادی اصولوں اور مقاصد و نصب العین کے باب میں اتفاق رائے کا حصول صرف تمدن ہی کے لیے ضروری نہیں ہے بلکہ کوئی سیاسی نظام بھی اپنا وجود ایک مختصر عرصے سے زیادہ قائم نہیں رکھ سکتا اگر افراد ملک کے مابین عقائد کی کچھ نہ کچھ یکسانیت اور اصول و مقاصد کا تھوڑا بہت اشتراک نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قانون سازی اور تشریع Legislation ملک کا ایک ضروری Function ہے جس سے وہ اپنے وجود کا تحفظ کرتی ہے لیکن قانون سازی اپنے مقصدین سی وقت کامیاب ہو سکتی ہے۔



جب کہ وہ مقاصد کی یک جہتی اور عقائد کی یکسانیت پر مبنی ہو۔ قانون ساز جماعت اور قوانین کی اطاعت کرنے والے افراد ملک کے درمیان اگر بنیادی اصولوں اور مقاصد کا اختلاف ہے تو قانون بالکل بے معنی رہے گا۔ پروفیسر لاسکی اپنی کتاب *Liberty in the Modern State* میں اسی نکتہ پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”قانون کے مقاصد اور افراد کے مقاصد میں کچھ نیچے ہم آہنگی ضروری ہے۔ قانون جس تجربہ پر مبنی ہو اُسے افراد کے عام تجربہ کے خلاف نہیں ہونا چاہیے۔ اگر فرد کی راہ عمل قانون کی ہدایت کے خلاف ہوگی تو توجہ وہ منرا کا مستوجب ہوگا۔ اسی لیے ضروری ہے کہ کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس سے قوانین عام رضامندی کی زیادہ سے زیادہ مقدار پر مبنی ہوں۔“

عام رضامندی کی زیادہ سے زیادہ مقدار قانون کس طرح حاصل کر سکتا ہے اگر خود عوام الناس کے درمیان عقائد و افکار کی ایک خلیج حائل ہو یا عوام الناس اور قانون ساز جماعت کے باہم خیالات و نظریات کا کوئی گہرا اختلاف موجود ہو۔ قانون کی فطرت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ فرد کی آزادی عمل کو محدود کرتا اور اس پر پابندیاں عائد کرتا ہے۔ اس لیے جب تک فرد کو یقین نہ ہو کہ جو قیود اور پابندیاں قانون کے ذریعہ اُن پر عائد کی جا رہی ہیں وہ اُن کی بھلائی اور بہتری کے لیے ہیں وہ قانون کی اطاعت پر اپنی خوشی سے کیونکر راضی ہو سکتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک سوسائٹی میں خیر و شر کا ایک عام معیار اور اجتماعی فلاح کا ایک خاص نظریہ پہلے ہی سے مسلم نہ ہو کوئی قانون افراد کی عام رضامندی حاصل نہیں کر سکتا۔ یہ اور بات ہے کہ لوگ جبر و تشدد کے خوف سے اس کی اطاعت کرنے پر مجبور ہوں۔ ہر قانونی امتناع کسی ایسے عمل سے افراد کو روکنا چاہتا ہے جو قانون ساز جماعت کی نظر میں برا ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر قانونی حکم اس یقین پر مبنی ہوتا ہے کہ جس بات کے لیے افراد کو حکم دیا جا رہا ہے وہ اُن کے حق میں مفید اور اچھی ہے۔ لہذا جبر و تشدد کا ایک مشترک تصور اور اجتماعی فلاح کا ایک متفق علیہ نظریہ

ملکت اور تشریع کے لیے شرط اولین ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ کوئی ملکت اپنے افراد کو عمل کی غیر محدود آزادی نہیں دے سکتی۔ کیونکہ غیر محدود آزادی نراج پر ختم ہوگی اور نراج وجود ملکت کی نفی ہے۔ اسی طرح ملکت اپنے افراد کے اُن مقاصد و غرض کو بھی گوارا نہیں کر سکتی جو اس کے مقصد وجود سے متصادم ہوتے ہوں۔ مثلاً ایک قومی حکومت جو خالص دنیوی اصولوں پر قائم ہو کسی ایسی جماعت کا وجود نہیں برداشت کر سکتی جس کا مقصد یہ ہو کہ قومی حکومت کی جگہ مذہبی حکومت Theocracy قائم کی جائے۔ کوئی ملکت یہ نہیں دیکھ سکتی کہ اس کے افراد کسی ایسی وفاداری Allegiance سے وابستہ ہو جائیں جو اُن کے لیے ملکت کی وفاداری سے بالاتر اور اہم تر ہو لیکن افراد اپنی کامل وفاداریاں اُسی صورت میں ملکت کو سونپ سکتے ہیں جب اُن کے مقاصد اور ملکت کے مقاصد ایک ہوں۔ مقاصد کی ایسی یک جہتی اور ہم آہنگی موجودہ زمانہ میں اور بھی زیادہ ضروری ہو گئی ہے کیونکہ ملکت کا دائرہ اثر بتدریج بڑھتا چلا جا رہا ہے اور انسانی زندگی کا کوئی شعبہ اب ایسا باقی نہیں رہا ہے جو اس کی رسائی اور اقتدار سے خارج ہو۔ انیسویں صدی میں ملکت کی یہ حالت تھی۔ لارڈ ملبورن Lord Melbourne نے ایک وقت کہا تھا کہ ملکت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ امن قائم رکھے اور لوگوں کو ان کے معاہدات کی پابندی پر مجبور کرے۔ مگر اس وقت سے آج تک ملکت کا دائرہ عمل روز بروز وسعت پذیر ہوتا رہا ہے یہاں تک کہ آج وہ پوری تمدنی زندگی پر حاوی ہے اور انسانی اعمال کی کوئی شاخ نہیں ہے جس پر اس کی نگرانی نہ قائم ہو۔ اس لیے موجودہ زمانہ میں قانون صرف قیام امن اور معاہدات کی پابندی پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ زندگی اور اعمال کی تمام شانوں کا احاطہ کرنے پر مجبور ہے۔ ان حالات میں افراد اور ملکت کے مقاصد میں ہم آہنگی اور بھی زیادہ ضروری ہے ورنہ ہر قدم پر فرد اور قانون کا تصادم شروع ہو جائے گا۔

اس ہم آہنگی کے حصول کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ فرد کے اغراض و مقاصد کو ملکت کے مقاصد میں



بالکل ضم کر دیا جائے، یعنی فرد کا مقصد زندگی صرف ملک کی اغراض کا حصول اور اس کے قوانین و ہدایات کی کامل اطاعت ہو۔ فرد کے حقوق یکسر نابود کر دیے جائیں اور اسے صرف ان فرائض کا ذریعہ قرار دیا جائے

جو ملک کی جانب سے اس پر عائد کیے جائیں۔ یہی ملک کا تصوری نظریہ Idealistic theory of State

کہلاتا ہے جس پر موجودہ دور کی کلیت پسند حکومتیں Totalitarian States تعمیر ہوئی ہیں۔ اس نظریہ

کا سب سے بڑا حامی ہیکل تھا جس نے اپنی غیر معمولی قوت استدلال سے اس کو فلسفیانہ بنیادوں پر استوار کیا۔ ہیکل کا استدلال یہ ہے کہ ہر نظام اپنے اجزاء کے مجموعہ سے زائد ایک زائد وجود رکھتا ہے یعنی کوئی نظام

صرف اپنے اجزاء کا مجموعہ نہیں ہوتا بلکہ اس سے زائد اور بھی کچھ ہوتا ہے مثلاً ایک قومی ملک محض افراد قوم کے مجموعہ سے عبارت نہیں ہے بلکہ اس مجموعہ سے فوق ایک مستقل اور جدا گانہ وجود رکھتی ہے۔ ملک ایک

ایسا زندہ عضو ہے جس کے اغراض و ضروریات افراد ملک کی زندگی ایمان کے اغراض و ضروریات کے مجموعہ سے ایک ماوراء حقیقت رکھتے ہیں۔ افراد کی آزادیاں اس کل Whole کی آزادی سے ماخوذ

ہوتی ہیں جس کا نام "ملکت" ہے۔ اس سے الگ ہو کر فرد کی آزادی بالکل بے معنی ہے۔ اس لیے فرد کی آزادی کو جماعت یا ملک کی آزادی میں گم ہو جانا چاہیے۔ ہم اپنی ذات اور اپنے نفس کے اغراض کے یہ نہیں بلکہ جماعت

یا ملک کے اغراض کے خاطر آزاد ہیں ملک بھی ہماری بے معنی آزادی کو بے معنی بناتی ہے فرد کی شخصیت ملک کی کلی شخصیت کا ایک جزوی مظہر ہے۔ یہ شخصیت اسی صورت میں ارتقار کے مدارج طے کر سکتی ہے جب کہ وہ اس کلی شخصیت سے جس کی

وہ مظہر ہے، زیادہ سے زیادہ ہم آہنگی پیدا کرے۔ جتنا زیادہ ہم ملک کی خدمت و اطاعت میں سرگرم رہیں گے اسی قدر زیادہ ہم اپنے مقصد وجود سے قریب تر ہوتے جائیں گے اور اپنی شخصیت کی تکمیل کو سیکھیں

ملک اس لحاظ سے ہماری ذات کا بلند ترین نقطہ ہے کہ وہ ہمارے غلط اور گمراہ کن مقاصد سے بری اور ہماری دنی خواہشات سے پاک ہے۔ لیکن ہمارے صحیح مقاصد اور ہماری اعلیٰ خواہشات اس کی ذات میں مرکب ہیں اس لیے ملک کی اطاعت خود ہمارے نفس کے اعلیٰ اصولوں کی اطاعت اس بناوٹ خود اپنی ذات کے اعلیٰ ترین جز سے بناوٹ ہے۔ ملک کے قوانین کی

تیمیل کر کے ہم اپنی ذات کے اعلیٰ اغراض کو پورا اور اپنی شخصیت کو درجہ بدرجہ مکمل کرتے ہیں۔ ہماری یہی آزادی اس میں ہے کہ ہم ملک کے احکام بجا لائیں۔ اور اپنے ذاتی مقاصد کو ملک کے مقاصد پر قربان کر دیں کیونکہ ملک ہی وہ قوت ہے جو ہماری ذات اور شخصیت کا تحفظ کرتی ہے۔ نیز اس کے نہ ہم ہوں گے اور نہ ہمارے مقاصد۔

یہ ہے ملک کے تصور کی نظریہ کا ایک اجمالی خاکہ۔ اس نظریہ کی روش ملک کے مقابلہ میں خود کوئی حقوق نہیں رکھتا۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اپنے فرائض پورے کرے اور ارباب مقتدر کے احکام بجا لائے۔ ملک کی کامل اطاعت ہی میں اس کی نجات ہے، اور شخصیت کا کمال اسی طرح حاصل ہو سکتا ہے جیسا کہ یہاں پر فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ افراد کے ذہن میں یقین کیسے پیدا کیا جائے کہ ملک کا ہر قانون اور اس کا ہر امر و نہی اس کی شخصیت کی تکمیل اور اس کی فلاح و مسرت کے حصول کا مقصد نہیں رکھتا ہے؟ اس یقین کے پیدا ہونے کی صورت صرف یہ ہے کہ ہم ملک کو ہر خطا سے پاک اور ہر عیب سے بری تصور کریں یعنی اسے خدائی صفات سے متصف کرنے پر نائل ہوں۔ مگر یہ اس لیے ناممکن ہے کہ ہمارا روزمرہ کا تجربہ اس کے خلاف ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے ہی جیسے چند انسان جن کے تقاضے اور عیوب ہم پر عیاں ہیں، ملک کے اعمال اور اس کی سرگرمیوں کا رخ متعین کرتے ہیں۔ اور ملک اپنی پالیسی میں بالکل اسی طرح غلطیوں کا ارتکاب کرتی ہے جس طرح معمولی انسان غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں ہمیں اس کا بھی تجربہ ہوتا ہے کہ ملک ایسے قوانین بھی بناتی ہے جو مفید ہونے کی جگہ مضرت رسان ثابت ہوتے ہیں اور اس لیے منسوخ کر دیے جاتے ہیں۔

اس نظریہ کی ایک اور کمزوری یہ ہے کہ اس میں انسان کی شخصیت کو ملک کی ذات میں بالکل گم کر دیا گیا ہے۔ اور اعمال و عقائد کی کیسانیت میں اس قدر غلو برتا گیا ہے کہ انسان کی ذات اور اس کے اعمال کے لیے کوئی ایسا دائرہ باقی نہیں رہتا جہاں اس کا ارادہ آزاد ہو۔ حالانکہ آزادی عمل کے بغیر بشرطیکہ یہ آزادی



چند مقررہ حدود کے اندر ہونا انسانی شخصیت نشوونما سے محروم نہ جاتی ہے۔ تمدنی زندگی کا سب سے دشوار اور اہم مسئلہ یہی ہے کہ شخصیت کے ارتقاء کے لیے آزادی عمل اور آزادی فکر کے مواقع بھی ہوں، اور اصول و مقاصد پر اتفاق رائے بھی ہو تاکہ یہ آزادی انکار و اغال میں نہ راجح کیفیت نہ پیدا کرنے پائے۔ جو نظام ان دفاع و داد کے مابین توازن قائم نہیں کر سکتا وہ حقیقی کامیابی سے محروم رہے گا۔

قطع نظر اس امر کے ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ افراد اور ملکیت کے باہمی اختلافات کا تصفیہ کرنے کے لیے وہ قوت کہاں سے آئے جو حکم Arbiter کا کام دے اور جس کے فیصلہ کو دونوں فریق بخوشی تسلیم کر لیں؟ یہ تو ناممکن ہے کہ فرد اور ملکیت میں کبھی کوئی اختلاف یا نزاع پیدا نہ ہو۔ تصوری ملکیت میں جب کبھی فرد اور ملکیت کے مابین کوئی نزاع واقع ہوتی ہے تو اس جھگڑے کا ایک فریق (یعنی ملکیت) خود ہی حکم بن جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حکم کے یک طرفہ فیصلوں سے دوسرا فریق یعنی فرد کبھی مطمئن نہیں ہو سکتا۔ پھر چونکہ ملکیت مادی طاقت سے مسلح ہے اس لیے وہ اپنے فیصلوں کو مجبوراً ماننے لگی اور افراد بادل ناخواستہ اس فیصلوں کی اطاعت پر مجبور ہوں گے۔ حالانکہ وہ خود اس نزاع میں ایک فریق کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ملکیت کے ساتھ افراد کی وفاداری کا جذبہ کمزور ہو جائے گا جو بالآخر اس کے ضعف و انتشار پر منتج ہو گا۔

لیکن یہ دشواری صرف تصوری ملکیت ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ جمہوری ملکیت پر بھی اسی طرح حادی ہے۔ یہاں بھی کوئی غیر جانبدار حکم باہمی اختلافات و تنازعات کا تصفیہ نہیں کر سکتا۔ جمہوری نظام میں معاملات کا تصفیہ افراد کی اکثریت کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس لیے اگر کسی امر کی نسبت اختلاف رائے پیدا ہو جائے تو اس کا تصفیہ اکثریت کی عددی طاقت سے کیا جاتا ہے۔ یعنی یہاں بھی دو فریقوں میں سے ایک فریق خود حکم بن بیٹھتا ہے۔ اقلیت کو ہمیشہ چارہ ناپا کر اکثریت کے فیصلوں پر تسلیم و رضا کا سر جھکا دینا پڑتا ہے پھر یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ یہ اقلیت اکثریت کے مقابلہ میں تعداد کے لحاظ سے بہت کم ہو۔

بلکہ اگر افراد کا ۵۱ فی صدی حصہ ایک رائے رکھتا ہو اور ۴۹ فی صدی اس رائے سے اختلاف رکھتے ہوں تو یہ مختصر اکثریت کا قیاس کو دبانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ اس صورت حال سے دو امکان پیدا ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ اقلیت اس حکم کا فیصلہ ماننے سے انکار کر دے جو خود ایک فریق ہے۔ اس صورت میں اکثریت و اقلیت کی آویزش انقلاب اور خانہ جنگی پیدا کر سکتی ہے جس سے معاشرتی نظم و درم برہم ہو جائیگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اقلیت کو عددی اکثریت کے سامنے سرنگوں ہو جانا پڑے اور وہ اس فیصلہ ماننے پر مجبور ہو لیکن یہ حق کی فتح نہیں طاقت کی فتح ہوگی اور اس کا کوئی یقین نہیں ہو سکتا کہ اکثریت اپنی عدوی طاقت کے باوجود برسر حق ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اکثریت کا فیصلہ یہ صورت صحیح ہو۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں تمدنی امور اور انسانی معاملات میں صحت و صداقت کا حصول یوں بھی بہت دشوار ہے اور ایسے نظام میں تو اس کا امکان بہت ہی کم ہے جہاں عوام کے جذبات و خواہشات اور ان کی فکری رسائی پر معاملات کے تصفیہ کا دار و مدار ہو۔

اس بحث سے ایک نتیجہ یہ متنبط ہوتا ہے کہ جب تک افراد کے باہمی تنازعات اور مملکت اور فرد کے اختلافات کا تصفیہ کرنے کے لیے کوئی حکم نہ موجود ہو اس وقت تک معاشرہ یا مملکت میں استحکام پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس حکم میں ایک خصوصیت کا پایا جانا بھی ضروری ہے جس کے بغیر اس کا وجود بے معنی ہو اور وہ یہ ہے کہ فریقین یعنی افراد اور مملکت یا خود افراد کی مختلف جماعتیں اور پارٹیاں اس کے عدل و انصاف اور غیر جانبداری پر مطمئن ہوں۔ نیز اس کی اصابت رائے اور صحت فکر ان سب کے نزدیک اتنی مستحکم ہو کہ وہ اس کے فیصلوں میں غلطی یا غلط کے امکان کا تصور بھی نہ کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ اس شرط کی تکمیل کسی ایک انسان یا انسانوں کی کسی جماعت سے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کوئی انسان خواہ وہ کتنا ہی مجموعہ الگ کیوں نہ ہو غلطی اور غلط سے بری نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً جبکہ تمدنی اور معاشرتی امور میں ہمارے سابقہ اہل لال کے مطابق انسان کے شخصی امیال و مواظف، اس کا انفرادی نقطہ نظر جو خود اسی کے ذاتی تجربات پر مبنی ہوتا



ہے، اور اس کی ذہنی خصوصیات اس کی رائے یا فیصلہ کی تشکیل میں ذخیل ہوتے ہیں جماعت کے فیصلوں پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ اور اس کے علاوہ کوئی انسان ہو یا جماعت اس کے فیصلہ کی صحت سے آسانی انکار کیا جاسکتا ہے۔

ان سب پہلوؤں پر غور و فکر کے بعد نتیجہ اخذ کرنا ناگزیر ہے کہ ان شرائط کی تکمیل صرف وہی ذات کر سکتی ہے جو انسان سے ماوراء اور مافوق ہو کیونکہ انسانی جذبات و خواہشات، اور انسانی تعصبات اور جنبہ داریوں سے صرف ایسی ہی ذات پاک ہو سکتی ہے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس ملک کی اساس الہامی ہدایت اور الہامی قوانین و ضوابط پر نہ ہو وہ انسانیت کی فلاح، معاشرہ کے استحکام، اور تمدنی امن و عافیت کی موجب نہیں ہو سکتی۔ الہامی ضابطہ حیات اور دستور عمل ہی وہ عام ہے جسے ایک مرتبہ تسلیم کر لینے کے بعد انسان اپنے اختلافات اور نزاعوں میں اس سے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کا اخذ ایک فوق الانسان ہستی کا ارادہ ہے اور اس کا صدور ایک ایسی ذات کی طرف سے ہوتا ہے جو حفظ اور نفاذ میں پاک ہے جس ملک کے افراد الہامی قوانین پر اپنی معاشرتی زندگی کی بنیاد رکھتے ہیں اس کے اندر اختلافات کبھی اس حد تک نہیں بڑھ سکتے کہ وہ پورے معاشرتی اور سیاسی نظام کو خطرہ میں ڈال دیں۔ کیونکہ ایسی سوسائٹی میں افراد کی مختلف جماعتوں میں یا افراد اور ملک میں کوئی نزاع واقع ہو جائے تو ایک غیر جانبدار حکم یعنی الہامی دستور ان کا تصفیہ کرنے کے لیے موجود ہے۔ پھر چونکہ اس سوسائٹی کے افراد اس میں داخل ہی اس بنیاد پر ہوئے ہیں کہ الہامی دستور کو اپنی زندگی اور معاملات میں رہنمائی میں اس لیے اس دستور کی جانب سے ان کے مسائل اور اختلافات کا جو بھی تصفیہ ہو گا وہ اسے بخوشی قبول کریں گے ایسا سماج انقلاب کی شورشوں سے محفوظ رہے گا۔ افراد اپنے شخصی اغراض و مفاد کے لیے کتنی ہی فویرنا کریں لیکن معاشرہ کی بنیادیں کبھی تبدیل نہیں ہو سکتی۔

ہاں مگر کتنی زندگی کی دونوں صورتوں میں جن کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا ہے جو وقت پیش آتی ہے وہ

یہ ہے کہ اصول استناد اور اصول اجتہاد میں کس طرح مصالحت پیدا کی جائے جمہوریت صرف اصول  
اجتہاد پر زور دیتی ہے۔ آمریت اور کلیت پسند مملکت صرف اصول استناد کو صحیح تسلیم کرتی ہے۔ حالانکہ  
واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں اصول اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں اور کسی ایک میں غلبہ دینے سے دوسرا مخرج ہو جاتا ہے۔  
اگر انسانی فکر کو غیر محدود آزادی عطا کی جاتی ہے تو تمدنی زندگی کی بنیاد اور اس کے مقصد و نصب العین پر  
کبھی اتفاق رائے نہیں ہو سکتا، اور افراد متضاد نظریات رکھنے والے گروہوں میں بٹ جاتے ہیں جس  
میں سے ہر گروہ سیاسی میدان میں دوسرے گروہوں کا رقیب اور دشمن ہوتا ہے۔ اس طرح سے اعمال  
و عقائد کی وہ یکسانیت کبھی پیدا نہیں ہو سکتی جو قانون کے مؤثرہ وجود کی شرط ہے۔ اس قسم کی بے قید آزادی  
کے خطرات سے ہم تفصیل اور بحث کر چکے ہیں اور یہ ثابت کر چکے ہیں کہ تمدنی امور اور انسانی معاملات  
میں محض عقلی بنیادوں پر کوئی صحیح فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عقل جذبات کی تابع، خواہشات کی غلام،  
تعصبات کی امیر اور انفرادی تجربات میں محصور ہوتی ہے۔ دوسری طرف اگر صرف اصول استناد پر زور  
دیا جائے اور اصول اجتہاد کو نظر انداز کر دیا جائے تو انسان کے فکری ارتقاء کی راہیں بالکل مسدود ہو جاتی  
ہیں اور اس کی حیثیت صرف یک مشین کے پرنے کی رہ جاتی ہے کہ اسے جو کچھ سمجھا دیا گیا اس نے بلا تردد  
تبدیل قبول کر لیا۔ اصول استناد میں غلبہ برتنا انسان کی ذہنی موت ہے۔ جو مملکت محض اصول استناد پر  
قائم ہو اس میں صرف غلام پیدا ہو سکتے ہیں۔ مغربی تمدن ان دونوں اصولوں کے مابین کبھی مصالحت پیدا  
نہ کر سکا۔ اور ہمیشہ کسی کسی اصول میں غلبہ کرتا رہا۔ کیتھولک تسلط کے عہد میں اصول استناد کا زور تھا جس  
شخص نے ذرا بھی آزادی سے کام لے کر رائج الوقت مذہبی قوانین یا عقائد کے خلاف آواز نکالی اسے قتل  
کے ذور سے بالکل دبا دیا گیا۔ اجتہاد رائے اور آزادی فکر کے لیے اس سوسائٹی میں کوئی نگہداشت نہ تھی۔  
ان آخر عقلیت پرستوں نے اس ظالمانہ اصول کے خلاف اعلان جہاد کیا اور بادشاہوں کی مدد سے، جو  
صرف اپنے اغراض کے لیے ان کا ساتھ دے رہے تھے، انھوں نے کیتھولک تسلط پر ایسی ضرب لگائی کہ پھر



وہ پتہ نہ سکا۔ پروٹسٹنٹ مذہب کی کامیابی دراصل اصول اجتہاد کی کامیابی تھی۔ کیونکہ پروٹسٹنٹ فرقے کا اصول ہی یہ تھا کہ الہامی کتب اور الہامی قوانین کی بابت انسان اپنی آزادی فکر اور آزادی رائے استعمال کر سکتا ہے۔ اس لیے پروٹسٹنٹ مذہب کی فتح دراصل انفرادی حقوق اور انفرادی آزادی کی فتح تھی۔ اس کے بعد جو ذریعہ اس میں انفرادیت بطور ایک سیاسی اور مذہبی اصول کے مغربی تمدن پر عادی ہو گئی اور یورپ عقل و فکر کی بے قید آزادی کا میدان کارزار بن گیا جہاں متضاد نظریات و عقائد ایک دوسرے کے مقابلہ میں صف آرا تھے۔ انسان کی عقلی آزادی اسے ہر عادی میں بھٹکاتی پھرتی تھی۔ معاشرتی اور سیاسی زندگی کی کوئی منہن متعین نہ تھی۔ اور مغربی افکار کا پورا قافلہ بھی اس راہ پر اور بھی اُس راہ پر گھومتا پھرتا تھا

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہرو کے ساتھ

پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

اس آزادی کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی تمدن کی بنیادیں پلنے لگیں۔ ہر شخص کی عقل آزاد ہو گئی کہ اسے جتنا چاہے گمراہ کرے اور کوئی قوت نہ رہی جو اسے غلط راستوں سے روک کر متزلزل مقصد تک پہنچائے۔ لیکن یہ بے قید آزادی بھی بالآخر اپنا قدرتی رد عمل پیدا کر کے رہی۔ کلیت پسند مملکتیں وجود میں آنے لگیں۔ آمریت کا دور دورہ شروع ہوا۔ اور ایک ایسی سوسائٹی کی بنیاد رکھی گئی جس میں عقل و فکر کی آزادی کو محدود نہیں بلکہ مفلوج کر دیا گیا اور ساتھ ساتھ اعلان کیا گیا کہ عوام الناس فکر و صحیح کی صدا سے محروم ہیں، اُن کے لیے غیر ممکن ہے کہ وہ کسی مسئلہ پر صحیح رائے قائم کر سکیں، انہیں مملکت کی کامل طاعت کرنی چاہیے اور انکھ بند کر کے اپنے رہنماؤں کی ہدایت قبول کر لینی چاہیے۔ انھیں کوئی حق نہیں ہے کہ وہ اُن رہنماؤں کے اعمال و افعال پر تنقید یا کتہہ چینی کریں، مملکت پرستی اُن کا مذہب اور رہنماؤں کی تقلید و اطاعت اُن کا مسلک ہے۔ موجودہ جنگ دراصل انہی دو اصولوں کی جنگ ہے یعنی اصول استبداد و اس

منائد سے ہٹ کر اور سولینی ہیں، اور اصول اجتہاد جس کی منائدگی جمہوریتیں کو رہی ہیں۔ اگر اس جنگ میں  
 اصول استناد کے منائدوں کو کامیابی ہو گئی تو تارکی اور وحشت کا ایک ویسا ہی دور پھر شروع ہو گا  
 جس کا تجربہ نشاۃ ثانیہ کی تحریک سے قبل یورپ میں کیا جا چکا ہے۔ یہ دور اس گمراہی کے فکری حماقت  
 بے معانی، ہیما، نفس پروری اور حیوانی انفرادیت سے کسی طرح بہتر نہ ہو گا جس کی منائدگی اس وقت  
 اصول اجتہاد کے حامی کر رہے ہیں۔ انسانیت کی سعادت دوسرے تمام شعبوں کی طرح یہاں بھی  
 عدل اور توازن کے دامن سے بندھی ہوئی ہے، اور جب تک کوئی ایسا نظام نہ اختیار کیا جائے  
 جس میں اصول استناد کے ساتھ اصول اجتہاد کی بھی رعایت رکھی گئی ہو اور افکار و اعمال کی بے قیدی  
 سدباب کرنے کے ساتھ جائز حدود میں فکر و عمل کی آزادی بھی دی گئی ہو اس وقت تک انسانیت کا  
 قافلہ اسی طرح بھٹکتا رہے گا۔



# اِشتم

## اسلامی نظام میں قانون سازی اور فکر و رائے کی آزادی

گذشتہ باب میں ہم بتا چکے ہیں کہ انسانوں کا بنایا ہوا کوئی نظام خواہ وہ جمہوری ہو یا اشتراکی ہو یا آمریت پر مبنی ہو، افراد کے باہمی اختلافات اور تمدن کے نزاعی مسائل کا کوئی قطعی اور یقینی حل نہیں رکھتا اور نہ وہ مباشرتی اور سیاسی زندگی کی بنیاد و اساس پر افراد کے مابین اتفاق رائے پیدا کر سکتا ہے جس نظام کی بنیاد انسانی ارادہ و عقل پر استوار کی جائے گی اسے انسان اپنی عقل اور اپنے ارادہ سے مٹا بھی سکتا ہے کیونکہ اس کے پس پشت انسان سے ماوراء اور کوئی طاقت واردہ نہیں ہے جس کا تعین و اعتقاد افراد کو ان کے تمام اختلافات کے باوصف کسی ایک نقطہ یا مرکز پر جمع کر سکے اور جمع کھیل سکے یہاں یہ سوال قدرتنا پیدا ہوتا ہے کہ انسان کا اس طرح ایک نظام کو مٹا کر دوسرے نظامات قائم کرنا اور تخریب و تعمیر کے اس سلسلہ کو جلدی رکھنا آخر کس بنا پر مذہم ٹھہرایا جاسکتا ہے اور اسے ایک غیر فطری اور مضرت رساں عمل کیونکر قرار دیا جاسکتا ہے؟ مگر ہم اس کا جواب پہلے ہی گذشتہ صفحات میں دے چکے ہیں۔ انقلاب اپنی حقیقت کے اعتبار سے ارتقاء کا مخالف و دشمن ہے۔ جو سوسائٹی اپنے آپکا انقلابات سے محفوظ نہیں رکھ سکتی وہ حقیقی ترقی سے نا آشنا اور ارتقائی عمل کے فوائد سے محروم رہے گی۔ کیونکہ انقلاب ان تمام قیمتوں Values کو ضائع کر دیتا ہے جو مدتوں کی لگاتار محنت و کوشش سے کسی سوسائٹی میں نشوونما پاتی ہیں۔ انقلاب کسی مسئلہ کو حل نہیں کرتا، کسی دشواری کو رفع نہیں کرتا، کسی نزاع کا تصفیہ نہیں کرتا، بلکہ صرف پرانے مسئلے کی جگہ نئے مسائل، پرانی دشواریوں کی جگہ نئی دشواریاں، اور پرانے جھگڑوں کی جگہ نئے جھگڑے پیدا کر دیتا ہے۔ انقلاب ظالموں کو مظلوم اور مظلوموں کو ظالم بنا دیتا ہے مگر ظلم کو بہر حال اپنی جگہ اسی طرح باقی رکھتا ہے۔ کوئی انقلاب آج تک معاشرہ میں ہمواری اور توازن

نہیں پیدا کر سکا۔ ہاں انقلابات کے باعث بلندی اور بہتی، حکمرانی اور محکمی، خواہگی اور غلامی نے اپنا مقام ضرور بدلا ہے اور ایک دوسری جگہ ضرور لے لی ہے۔ اس لیے انسانیت کی نجات و سعادت صرف اسی معاشرہ میں ممکن ہے جو انقلاب کی آفتوں سے محفوظ ہو اور جس میں زمانہ اور وقت کی تبدیلیوں کے لحاظ سے مناسب اور متناسب تغیر و تبدل ہوتا رہے۔ جہاں بنیادی اختلافات و تضادات نظریات و افکار کی معرکہ آرائیوں کو ایسے حکم یا حج کے سپرد کیا جاسکے جس کی مدد سے بصیرت پر ہر ذوق کو اعتماد ہو اور جس کے فیصلوں کے سامنے فریقین برضا و رغبت طاعت کا سر جھکا دیں۔

اسلامی نظام ایک سیاسی معاشرہ وجود میں لاتا ہے جس میں متذکرہ بالا خصوصیات بدرجہ اتم موجود ہیں۔ اپنی بنیاد اور مرکزی عقائد و افکار کے اعتبار سے وہ ایک اٹل نظام ہے جس میں کوئی

تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔ لیکن تفصیلی امور، ضمنی مسائل اور اصولوں کے عملی انطباق Practical application

کے لحاظ سے وہ ایک لچک بھی رکھتا ہے جس کے باعث زمانہ کے مقتضیات اور وقت کی ضروریات کے ساتھ اسے مطابقت دی جاسکتی ہے۔ چونکہ اسلامی نظام ایک الہامی نظام ہے اور اس کی بنیاد قرآن حکیم اور اسوۂ رسول پر ہے جس کے متعلق تمام مسلمانوں کا اعتقاد ہے کہ وہ خدا کی طرف سے انسانوں کی ہدایت و رہنمائی کے لیے بھیجا گیا ہے، اس لیے انسانی اختلافات اور تمدن و معاشرت کی نزاعوں میں مسلمان قرآن اور اسوۂ رسول کو حکم یا حج تسلیم کرتے ہیں اور اس کا جو بھی فیصلہ ہو اسے خوشی سے قبول کرتے ہیں۔ خود قرآن حکیم نے اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ اسلامی معاشرہ میں کوئی شخص غل

طہ قرآن حکیم نے اپنے معجزانہ اور طبع انداز میں اسلام اور مسلمانوں کی ملگتی زندگی کے لیے ایک ایسا واضح اور معین اصول پیش کیا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان آپس میں، نیز عامۃ المسلمین اور ان کے حکمرانوں کے مابین کبھی کوئی بنیادی اختلاف پیدا ہو تو اس سے فساد و خونریزی اور باہمی نزاع و پیکار کا امکان کبھی رونما نہیں ہو سکتا جیسا کہ مغرب کی معاشی زندگی اور حیات اجتماعی کا خاصہ رہا ہے۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۱۷۴ پر)



نہیں ہو سکتا جب تک وہ قرآن کی ہدایت اور رسول کے ارشادات کو اپنے تمام اختلافات و مسائل کے لیے قول فیصل تسلیم کر لے۔ **فَلَا دَرَسَ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ مِثْلُ الْجِبْرِ يُنْزِلَهُمْ** تم کہلاؤ مجھ کو دافعی انفسہم حرجاً تمنا قنیت و تسلیموا تسلیماً تیرے رب کی قسم وہ لوگ ہرگز مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان کے دلوں میں یہ کیفیت نہ پیدا ہو جائے کہ ان کے درمیان جو اختلافات ہوں ان میں تجھے فیصلہ کرنے والا مان لیں اور پھر جو فیصلہ بھی تو کرے اس پر اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں بلکہ بے چون و چرا تسلیم کر لیں، ایک اور جگہ فرمایا ہے **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَمَرَكَ اللَّهُ** (ہم نے یہ کتاب تیری طرف اس لیے نازل کی ہے کہ اس کے ذریعہ سے تو لوگوں کی نزاعوں کا تصفیہ کرے)، ایک دوسرے مقام پر رسول کو حکم دیا جاتا ہے **وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ** (اور ہم نے جو کچھ تجھ پر نازل کیا ہے اس کے ذریعہ سے تو لوگوں کے درمیان فیصلہ کر اور ان کی خواہشات پر نہ چل)، اس لیے جہاں تک معاشرہ کی اساس و بنیاد اور اس کے مرکز کی تخیلات کا تعلق ہے اسلامی شریعت کے افراد میں باہم اختلاف رائے پیدا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس معاشرہ میں بنیادی اصول و مقامات کی بات کا بل اتفاق رائے رہتا ہے۔ خدا کی ذات و صفات، کائنات اور انسان سے اس کے تعلق کی نوعیت، سیاسی اقتدار Sovereignty کی حقیقت اور اس کا اصلی مستقر، حکمرانوں کی ذمہ داریاں، ان کے اقتدار کے حدود، افراد کے حقوق و فرائض اور ان کی ذمہ داریاں، ان سب کی بابت قرآن و سنت کا فیصلہ اتنا صریح اور محکم ہے کہ اب مسلمانوں میں ان کے متعلق بجز جہنمی اور ہلکے اختلافات کے کوئی اصولی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۴۲) چنانچہ ارشاد ہوتا ہے **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** (اللہ اور اس کے رسول، (قرآن و سنت) نیز اعلیٰ الامر کی اطاعت کرو ویکس اگر تم میں آپس میں یا تم میں اور تمھارے اعلیٰ الامر میں کوئی اختلاف پیدا ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو)۔

اور بنیادی نزاع نہیں پیدا ہو سکتی۔ اسلامی معاشرہ میں جہاں اس نوع کا کوئی اختلاف رونما ہوتا ہے وہیں مسلمان اس غیر جانبدار حکم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور چونکہ اس حکم کی بابت ان کا اعتقاد یہ ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ہے اس لیے اس کے فیصلہ کو ہر فریق بخوشی قبول کر لیتا ہے۔ وہ لوگ بھی جو صرف ظاہری مسلمان ہیں اور دل میں یقین نہیں رکھتے ہیں کہ قرآن اور سنت اُن کے معاملات و مسائل میں حکم ہے اس کے اظہار کی جرأت نہیں رکھتے، کیونکہ اگر وہ زبان سے اپنی قلبی کیفیت کا اظہار کریں تو معاً وہ اسلامی معاشرہ کی کنیت سے خارج ہو جاتے ہیں۔ قرآن حکیم نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے **وَمَنْ لَّمْ يُخِمْكُمْ بِمَا نَزَّلَ اللَّهُ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ** (اور جو لوگ اللہ کی آئی وئی کتاب سے اپنے معاملات و مسائل کا تصفیہ نہیں کرتے وہ کافر ہیں)

اسی طرح اسلام نے کائنات میں انسان کی حیثیت اور اس کے مرتبہ کو بھی ٹھیک طور سے متعین کر دیا ہے اور اُسے زمین پر خدا کا خلیفہ بنا کر اُن تمام نزاعوں اور اختلافات کا دروازہ بنا کر دیا ہے جو حاکمیت اور اقتدارِ اعلیٰ Sovereignty کی بابت افرادِ معاشرہ کے مابین پیدا ہو سکتے ہیں قرآن نے صاف کہہ دیا ہے کہ انسان یا انسانوں کی کوئی جماعت حاکمیت کی مدعی نہیں ہو سکتی (إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ) حکومت تو صرف اللہ ہی کے لیے ہے (کیونکہ انسان زمین پر خدا کا خلیفہ ہے اور اپنے تمام اعمال میں خدا کے نزدیک جوابدہ Answerable اور ذمہ دار ہے۔ حاکمیت اور فرمانروائی بالکل خدا کی ذات میں مرکوز ہے۔ نہ جمہور مالک الملک ہو سکتے ہیں نہ اُمراء و سلاطین اور نہ افراد کی منتخب کردہ کوئی مجلس Parliament۔ انسان کو جو اختیارات حاصل ہیں اُن کی حیثیت مفوضہ اختیارات Delegated powers کی ہے۔ باقی اہل اختیار و اقتدار تو صرف اللہ کے لیے ہے۔ انسانی حکمرانوں کا کام یہ ہے کہ وہ خدا کی بھیجی ہوئی شریعت اور اس کے بنائے ہوئے قوانین کو دنیا میں نافذ کریں انھیں خود قانون سازی Legislation کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ سب کچھ اتنے صاف اور کھلے لفظوں



میں بیان کر دیا گیا ہے کہ کوئی مسلمان اس سے انکار نہیں کر سکتا۔

پھر اسلامی معاشرہ کی غایت اور اس کے افراد کے مقصد حیات اور نصب العین زندگی کو بھی واضح کر دیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنی زندگی کو اور کسی مقصد کا تابع نہ بنائیں اور کسی دوسرے نصب العین پر اپنی قیث ضائع نہ کرنے پائیں۔ چنانچہ ارشاد ہوا ہے **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** (تم بہترین امت ہو جسے لوگوں کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ تم بھلی نیکی کا حکم دیتے ہو اور بُرائی سے روکتے ہو) بحیثیت ایک جماعت کے مسلمانوں کا نصب العین یہ ہے کہ وہ دنیا میں قوانینِ الہی کا سکہ چلائیں، نیکی اور اچھائی کو غالب کریں اور بُرائی جہاں کہیں نظر آئے اُسے مٹا دیں۔ اس تصریح کے بعد اسلامی معاشرہ اور کسی مقصد یا نصب العین کے حصول کو اپنی غایت زندگی نہیں بنا سکتا۔ اور نہ افراد میں اس امر کے متعلق کوئی نزاع یا تفرقہ پیدا ہو سکتا ہے کہ معاشرہ کی غایت اور جماعت کا نصب العین کیا ہونا چاہیے۔

بنیادی امور و مسائل کی بابت یہ کلی اتفاق اور مقاصد و طریق کار کی یکجہتی قانون سازی کی ان مشکلات کو آسان کر دیتی ہے جن کی طرف پروفیسر لاسکی نے یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے کہ قانون کو عام تجربہ اور جمہور کی زیادہ سے زیادہ رضامندی پر مبنی ہونا چاہیے۔ اسلامی نظام میں قانون کا مآخذ عام رائے یا کسی خاص طبقہ اور جماعت کے اغراض و مفاد نہیں ہیں، اس لیے اس نظام میں قوانین کی بابت مختلف مذہب رکھنے والے طبقوں یا مختلف تصورات و خیالات Ideologies رکھنے والی جماعتوں کے مابین کشمکش نہیں پیدا ہو سکتی۔ کیونکہ قانون کا مآخذ یہاں تمام تر قرآن و سنت ہے جس کے احکام و ہدایات اور جس کے متعین کردہ اصول کار اور مقاصد جملہ افراد معاشرہ کو یکساں تسلیم ہیں خواہ وہ کسی طبقہ یا گروہ سے تعلق رکھتے ہوں۔ اسلامی نظام میں قانون کا پہلا مآخذ قرآن حکیم ہے جن امور کی بابت قرآن نے صاف و صریح احکام دے دیے ہیں ان کی نسبت اور کوئی قانون نہیں بنایا جاسکتا، البتہ کہ کسی ایسے حکم کے

تحت ضمنی قوانین وضو بطور تب کرنے کی ضرورت پڑتی آئے ایسی صورت میں احادیث و سنت کی طرف رجوع کرنا  
 پڑے گا اور اس کی روشنی میں یہ ذائین وضو بطور تب کیے جائیں گے۔ اسی طرح جہاں کسی معاملہ کی بابت قرآن  
 ساکت ہو اور اس سے کوئی ہدایت نہ ملتی ہو وہاں سنت رسول یا صحابہ کرام کے متفقہ تعامل سے مدد لی جائے گی  
 ان حدود کے اندر اسلام نے عقل کی مداخلت کو بالکل رد کر دیا ہے اور کسی انسان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس  
 دائرہ میں اپنی عقلی ٹوکھا فیوں سے فکر و عمل کا امتداد پیدا کرے جب کسی معاملہ میں قرآن و سنت کی صاف و صریح  
 ہدایت موجود ہو تو یہ قطعاً ناجائز ہے کہ اس ہدایت کو چھوڑ کر انفرادی عقلی تفہیم کی رہنمائی قبول کریں۔

اسلامی نظام میں عقل کا مقام [لیکن اسلامی نظام نے اصول اجتہاد کی بنا پر یہ بات بھی ملحوظ رکھی ہے اور  
 انسان کو موقع دیا ہے کہ وہ مستحکمہ بالا حدود سے باہر اپنی عقل و فہم کو کام میں لائے جہاں کسی صورت حال کی  
 نسبت قرآن و سنت دونوں ساکت ہوں وہاں اسلامی معاشرہ کے ان افراد کو عقل حاشہ لال کے استعمال کا  
 حق عطا کیا گیا ہے جو اپنی فکری صلاحیتوں اور علم و فضل کی وسعت کے اعتبار سے اس حق کا صحیح استعمال کر سکتے ہیں  
 حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو جب بین الاقوامی تقریر کیا اور وہ روانگی کے لیے تیار ہوئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 ان سے سوال کیا کہ تم معاملات کا تصفیہ کس طرح کرو گے؟ انھوں نے جواب دیا کہ قرآن و سنت سے۔ آنحضرت نے  
 پھر پوچھا کہ اگر قرآن میں کسی مسئلہ کی بابت کوئی ہدایت نہ مل سکے تو پھر کیا کرو گے؟ انھوں نے فرمایا کہ اس  
 صورت میں سنت رسول پیش کروں گا۔ آنحضرت نے فرمایا کہ اگر میری سنت میں بھی معاملہ زیر بحث کے متعلق کوئی  
 ہدایت نہ ہو، معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسی صورت میں میں خود اپنی عقل و فہم سے کام لوں گا۔ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم اس جواب سے بہت مسرور ہوئے اور اظہارِ پسندیدگی فرمایا۔

لیکن فکر و اجتہاد کی یہ آزادی غیر مشروط اور بے قید نہیں ہے بلکہ چھینٹے اور تحدیدات رکھتی ہے۔ جو ناگوار  
 بنیادی امور و مسائل اور اساسی اصولوں کو طے کرنے سے بعد انسانی عقل و بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے تو اندیشہ ہے  
 کہ ان ضمنی قوانین اور تفصیلی ضوابط کا اثر اس اساس و بنیاد سے قطع ہو جائے جس پر یہ قوانین وضو بطور تب



ہیں اور ایسی صورت میں اسلامی احکام و قوانین ایک بے ربط مجموعہ کی صورت اختیار کر لیتے جس کی اصل و اساس اور فروع و تفصیلات کے مابین کوئی موافقت نہ ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ ضمنی قوانین اور تفصیلی ضوابط کی ترتیب و اصولوں کے علی انطباق میں بھی اجتہاد اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ اس عمل میں اصل کی سپر مائٹھ سے نہ جانے پائے، یعنی ایسا اجتہاد جو اسلام کی روح اور قرآن و سنت کے بنیادی اصول و احکامات سے محارض ہو جائز نہیں ہے۔ اسی غرض سے یہ قید لگا دی گئی ہے کہ اجتہاد صرف وہ لوگ کر سکتے ہیں جو اپنے علم و اطلاع، اپنی اصابت رائے اور فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے اس کے اہل ہوں، قرآن و سنت پر جو قانون کا ماخذ و اساس ہے ایمان راسخ اور یقین کامل رکھتے ہوں، اور متقی و متبع شریعت ہوں۔

اسلامی نظام میں فکر و اجتہاد کی آزادی نے بالعموم تین صورتیں اختیار کی ہیں، جنہیں علی الترتیب اجماع، قیاس اور اخسان سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ درحقیقت فکری اجتہاد کے تین ڈرے اصول ہیں جنہیں اسلامی فکر نے زمانہ کے تبدیل پذیر مطالبات کو پورا کرنے کے لیے ترتیب دیا ہے۔

**اجماع** اجماع سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی ایسا مسئلہ پیش ہو جس کے متعلق قرآن و سنت میں کوئی تصریح نہ ہو، یا قرآن و سنت کا کوئی اصول مسئلہ زیر بحث پر منطبق نہ ہو تو بالکل اس کی تعبیر میں اختلاف ہو تو ایسی صورت میں مسلمان علماء اور مجتہدین کا سوا اجماع جس رائے اور فیصلہ پر پہنچے اسلامی معاشرہ کے جملہ افراد اس فیصلہ کو قبول کر لیتے ہیں اور اس طرح ایک متنازع فیہ مسئلہ متفق علیہ ہو جاتا ہے۔ آئندہ اگر حالات اس امر کے تقاضی ہوں کہ اس اجماع پر نظر ثانی کی جائے اور مسئلہ زیر بحث کا از سر نو تصفیہ کیا جائے تو ایسا کرنے میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔ لفظ اجماع سے اکثر وہ لوگ دھوکا کھا جاتے ہیں جو مغربی افکار سے متاثر اور اسلام کی روح سے نابالغ ہیں۔ اجماع سے مراد یہ نہیں ہے کہ افراد معاشرہ کی اکثریت جس رائے فیصلہ یا قانون پر چاہے عمل شروع کرے یا اپنی زندگی کے لیے جو ضابطہ عمل مفید سمجھے اسے اختیار کر لے۔ اجماع کے معنی یہ بھی نہیں ہیں کہ انتخابات ہوں اور پھر منتخبہ نمائندے کسی مجلس قانون ساز یا پارلیمنٹ میں جمع ہوں اور رائے شماری کی بنیاد پر اکثریت جو قانون چاہے

وضع کیے۔ اجماع کے لیے پہلی شرط تو یہ ہے کہ اُسے قانون کی اصل و اساس یعنی قرآن و سنت پر مبنی ہونا چاہیے۔  
 دویم اجماع میں صرف اُن لوگوں کی رائے کو وزن حاصل ہوتا ہے جو باعتبار علم و فضل اور صلاحیت فکر اس کے  
 اہل ہوں۔ کالج کا ہر ڈگری یافتہ اور دیوبند و ندوہ کا ہر فاضل یہ حق نہیں رکھتا ہے کہ وہ اجماع میں اپنا وزن کسی  
 طرف ڈال سکے تعلیم یافتہ طبقوں کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ مجتہدین اور اہل فکر کی رائے پر اعتماد کریں۔ البتہ  
 اگر وہ شکوک و شبہات میں مبتلا ہوں تو وہ بہ مطالبہ کر سکتے ہیں کہ علماء مان کے شکوک رفع کر دیں اور مضبوط  
 دلائل سے ان کی تشفی کریں۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس تحدید سے آزادی رائے کا ہول باطل نہیں ہوتا کیونکہ  
 علماء کا گروہ کوئی پختہ نہیں ہے بلکہ ہر شخص جو کتاب و سنت کا علم اور دین  
 میں بصیرت رکھتا ہو اس گروہ میں شامل ہو سکتا ہے۔ اجتہاد کے لیے صرف صلاحیت فکر و وسعت علم اور  
 دین کی حقیقی روح سے واقفیت ضروری ہے اور یہ آخری جزو سب سے زیادہ اہم ہے کیونکہ اس کے بغیر علم کی وسعت  
 اور فکر کی صلاحیت بھی بے سود ہے۔

**قیاس** | قیاس سے مراد یہ ہے کہ شریعت کے کسی حکم کو جو کسی خاص امر سے متعلق ہو کسی دوسرے امر منطبق  
 کیا جائے بشرطیکہ ان دونوں امور کے مابین کوئی علت مشترک ہو۔ اس طرح جب دو امور میں کوئی مشابہت  
 پائی جائے اور ان میں سے کسی ایک کی نسبت شریعت کا کوئی حکم موجود ہو تو دوسرے کے متعلق بھی یہ مان لیا جاتا  
 ہے کہ اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں کی علت مشترک ہے۔ ابتداءً قیاس کے اصول باقاعدہ مدون نہ تھے  
 مگر قیاس سے کام ضرور لیا جاتا تھا، کیونکہ بہت سے معاملات ایسے پیش آتے تھے جن کی نسبت شریعت کا کوئی  
 حکم موجود نہ ہوتا تھا، ایسی صورت میں چارہ کار یہی تھا کہ اگر معاملہ زیر بحث اور کسی حکم شریعت کے مابین کوئی وجہ مشترک  
 ہوتی تو اس حکم کو معاملہ مذکور پر بھی چسپاں کر دیا جاتا۔ اس طرح آزادی رائے اور اجتہاد کے اس طریقہ سے بزرگ کام  
 لیا جاتا تھا لیکن قیاس و رائے کے نام سے اس چیز کے اصول نہ تو منضبط تھے اور نہ مسلم پھر حیل اسلامی حکومت  
 کی توسیع کے ساتھ مسلمان قاضیوں کو عراق و فلسطین اور شام وغیرہ میں، جہاں کے حالات عرب سے مختلف



تھے، نئے نئے مسائل سے دوچار ہونا پڑا جن کے متعلق قرآن و سنت میں صریح احکام نہ تھے، تو انھیں قیاس کے اصول مقرر کر کے ان کے مطابق اجتہاد اور آزادی فکر سے کام لینا پڑا مگر اور مدینہ کے فقیہوں نے ابتداء میں اس کی پرزور مخالفت کی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان حالات سے ناواقف تھے جن میں عراق و شام کے مسلمان فقیہوں کو کام کرنا پڑ رہا تھا۔ اس طرح اہل حدیث یعنی وہ لوگ جو حدیث و سنت اور قرآن کے ماسوا قانون میں اور کسی منکر کا اضافہ نہ پسند کرتے تھے، اور اہل الرائے کے مابین یہ بحث مابہ النزاع رہی یہاں تک کہ بالآخر حضرت امام ابوحنیفہ نے اپنے زبردست دلائل سے اس طریقہ کو ایسا ثابت و مبرہن کیا کہ امت کے ایک کثیر حصہ کو اسے تسلیم کیے بغیر چارہ نہ رہا حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو قیاس کی مخالفت کر کے خود اہل حدیث اپنے مقصد کو جو حق کر رہے تھے۔ کیونکہ جب فقہی تنباط میں فقہی قیاس کا قاعدہ تسلیم نہیں کیا گیا تھا اور اس کے اصول و شرائط متعین نہ ہوئے تھے اس وقت بھی شخصی رائے کا استعمال بہ حال ناگزیر تھا۔ بے شمار ایسے مسائل رونما ہوتے تھے جن کے متعلق قرآن و سنت ساکت تھے۔ ایسی صورت میں اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ شخصی رائے کو کام میں لاکر معاملات کا فیصلہ کیا جائے۔ مگر اس وقت ہر فقیہ کے لیے آزادی تھی کہ جس طرح چاہے قیاس سے کام لے مگر حضرت امام ابوحنیفہ نے قیاس کے اصول و قواعد مقرر کر کے اس آزادی کو محدود کر دیا۔ اس طرح فقہاء مجبور ہو گئے کہ وہ قواعد و اصولوں کے مطابق قیاس سے کام لیں۔ ان اصولوں میں سے چند درج ذیل کیے جاتے ہیں:-

(۱) جس حکم کو اس کے اصلی محل سے وسعت دے کر دوسرے مماثل امور پر منطبق کیا جائے اس کے متعلق یہ باور کرنے کی وجہ نہ موجود ہونی چاہیے کہ قرآن و سنت نے اسے بالارادہ اصل تک محدود رکھا ہے۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو چار سے زائد بیویوں کی اجازت دی گئی تھی لیکن اس اجازت سے یہ استنباط نہیں کیا جاسکتا کہ دوسرے مسلمانوں کو بھی چار سے زائد بیویاں کرنے کی اجازت ہے کیونکہ قرآن میں یہ صراحت موجود ہے کہ مذکورہ اجازت صرف رسول کے لیے ہے۔

(۲) یہ کہ اصل کے متعلق شریعت کا حکم خود اصول قیاس کے معارض نہ ہو مثلاً نماز میں رکوع و سجود کی نسبت یہ

کچھ میں نہیں آتا ہے کہ ان کی تعداد ہر رکعت میں علی الترتیب ایک اور دو کیوں لکھی گئی ہے چونکہ اصل کی علت معلوم نہیں ہے اس لیے حکم اصول قیاس کے تحت نہیں آسکتا اور نہ اس پر قیاس کا اطلاق کیا جاسکتا ہے (۳) وہ حکم جسے وسعت دے کر اصل سے فرع پر منطبق کیا جائے قرآن و سنت میں موجود ہونا چاہیے نہ یہ کہ وہ بجائے خود قیاس پر مبنی ہو اور پھر اسے اصل قرار دے کر اس سے فرع مستنبط کرنے شروع کر دیے جائیں۔ (۴) فرع پر جو حکم لگایا جائے وہ بالکل وہی ہو جو اصل کا حکم ہے یعنی اصل کے حکم کو فرع پر منطبق کرنے میں اس کی حقیقت نہ بدلی جائے۔

(۵) جس فرع پر کوئی حکم نہ لکھا گیا جاراہ ہو خود اس کے متعلق قرآن و سنت میں کوئی نقص و حکم صحیح نہ موجود ہو۔

**استحسان** | استحسان سے مراد یہ ہے کہ قیاس سے جو رائے قائم ہوتی ہو اسے ترک کر کے اس کی جگہ ایسی رائے اختیار کی جائے جس کی موافقت میں زیادہ مضبوط شہادت موجود ہو۔ قیاس کو ترک کرنے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً قرآن و سنت، یا اجماع یا ضرورت سے ایسی شہادت حاصل ہو جائے جس سے خلاف قیاس رائے کی تائید ہوتی ہو۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک قیاس کی جگہ دوسرا قیاس اختیار کیا جائے جبکہ دوسرا قیاس زیادہ قرین عقل ہو اگرچہ پہلے قیاس کی نسبت وہ ذہن میں آسانی کے ساتھ نہ آتا ہو حضرت امام شافعیؒ اور ان کے پیرو اس آخری صورت کے مخالف ہیں۔ ان کی مخالفت اس دلیل پر مبنی ہے کہ اگر اس قسم کے قیاس سے کام لیا جائے لگے تو مذہب کی الہامی اساس قائم نہیں رہ سکتی کیونکہ اس میں شخصی امور و آراء داخل ہو جائیں گی۔ حنفیوں نے اس خیال کی تردید کی ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جب ایک ہی امر کی نسبت دو مختلف قیاس ممکن ہوں تو ان میں سے ایک کو ترجیح دینی پڑے گی اور یہی استحسان ہے کیونکہ اس لفظ سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ دو مختلف قیاسوں میں سے وہ قیاس اختیار کیا جا رہا ہے جو بہتر اور زیادہ قرین صواب معلوم ہوتا ہے اجماع، قیاس اور استحسان کی مذکورہ بالا تصریح سے اس امر کا کافی ثبوت ملتا ہے کہ اسلام نے



اصول استناد کے ساتھ اصول اجتہاد کو بھی قائم رکھا ہے اور معاشرہ کے لیے اس امر کی گنجائش رکھی ہے کہ وہ احوال و ظروف کی تبدیلیوں سے مطابقت پیدا کر سکے۔ ہاں جس بات کو اسلام گوارا نہیں کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اُس نصب العین، اُس معیارِ خیر و شر، اور زندگی کی بابرئیت سے نقطہ نظر میں کوئی تبدیلی پیدا کی جائے جو اُس نے اپنے پیروں کو عطا کیا ہے۔ یا اُن اصول و مقاصد کو بدل دیا جائے جنہیں اُس نے آخری اور قطعی طور سے بشریہ حیات میں متعین کر دیا ہے۔ جہاں تک تبدیل پذیر حالات کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کا سوال ہے وہ اجماع سے بھی حل ہو سکتا ہے اور قیاس و استحسان سے بھی کیونکہ ایک اجماع دوسرے اجماع کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اسی طرح قیاس و استحسان کے اصولوں کے صحیح استعمال سے اسلامی معاشرہ زمانہ و وقت کی تبدیلیوں کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ شریعت کے مقاصد کی تکمیل سب اہم چیز ہے۔ اگر زمانہ کی تبدیلی یا حالات کے باعث کوئی اصول اس مقصد کو نہ پورا کر رہا ہو جس کے لیے اس کا قیام ہوا تھا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ مذکورہ اصول حالات پر صحیح طور سے منطبق نہیں کیا گیا ہے اور پھر اسے اس طرح حالات پر منطبق کرنا ہوگا کہ شریعت کا مقصد حاصل ہو جائے۔

آج ہم جس دور سے گزر رہے ہیں اس کا تقاضا یہ ہے کہ اسلامی نظام کے دونوں اصولوں یعنی اصول اجتہاد اور اصول استناد پر یکساں زور دیں اور کسی ایک اصول کی کیٹرفر حمایت نہ کریں جس سے دوسرا مخرج اور معطل ہو جائے۔ کیونکہ اس زمانہ میں ایک طرف جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہے جو یورپ کی تقلید میں اصول اجتہاد اور آزادی فکر پر غیر متوازن زور دے کر مذہب کی اساس و بنیاد کو خطرہ میں ڈال رہا ہے۔ اس طبقہ کے افراد انفرادی و اجتماعی زندگی کے معاملات و مسائل میں سرے سے قرآن و حدیث کی ہدایت ہی سے آزاد ہونا چاہتے ہیں حالانکہ قرآن حکیم نے صراحت کر دی ہے کہ جو شخص خدا اور رسول کے فیصلوں کو اپنی زندگی کے معاملات و تمدنی مسائل میں آخری فیصلہ نہیں مانتا اس کے لیے اسلام میں کوئی جگہ نہیں۔ زندگی کے مسائل میں قرآن و سنت کی ہدایت سے انحراف اُس اساس و بنیاد ہی کو منہدم کر دیتا ہے جس پر اسلامی معاشرہ قائم ہے اور اس

اساس کے بغیر کوئی معاشرہ اسلامی نہیں ہو سکتا۔ اسلامی زندگی کی حقیقت باقی رکھنا ہے تو قرآن و سنت کے مرکز سے وابستہ رہنا ہوگا اور اصول اجتہاد کے ساتھ اصول استناد کو ترتیب دینا ہوگا۔ دوسری طرف وہ تنگ نظر علم برداران مذہب ہیں جو خدا اور رسول کے دیے ہوئے حق اجتہاد کو سلب کر لینا چاہتے ہیں اور خدا پرستی و اتباع رسول پر اکابر پرستی کا اور اضافہ کیے دیتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ائمہ فقہ کے ہر قول کو خدا اور رسول کے حکم کی طرح اٹل سمجھتے ہیں۔ نظری حیثیت اجتہاد کی ضرورت کے قائل ہوتے ہوئے عملاً یہ لوگ اجتہاد کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک بعد کے لوگ فطرتاً اجتہاد کے نااہل ہیں اور جو کچھ گذشتہ صدیوں میں مذہب کی تفصیلات کے متعلق کہہ دیا گیا ہے اس میں اب قیامت تک تبدیلی نہیں ہو سکتی کیونکہ اسلام سے اختلاف رائے کرنا ان کے خیال میں بزرگوں کی اہانت اور ان کی قابلیت اور فہم پر حرف گیری کے مترادف ہے۔ اسلامی نظام پر صدیوں سے جو جو بدطاری ہے اس کی ذمہ داری انہی حضرات کے سر ہے۔ ان لوگوں نے فقہی نظام اور قرآن و سنت کے احکام و تصریحات کو خلط ملط کر دیا اور زمانہ کی تبدیلیوں سے بالکل منہ موڑ لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ فقہی نظام جو ایک خاص زمانہ میں اجتہاد سے مرتب ہوا تھا ان حالات کے ختم ہونے کے بعد بھی بجنسہ اسی صورت میں قائم رہا۔ حالانکہ فقہی نظام میں ضروریات زمانہ کے لحاظ سے ترمیم و اضافہ کا سلسلہ جاری رہنا چاہیے تھا۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہ تھے کہ ہمارے معروف نظامات فقہی بالکل بے کار اور منسوخ کر دینے کے قابل تھے۔ ضرورت صرف اس امر کی تھی کہ ان نظامات کو قائم رکھتے ہوئے ان میں زمانہ کی تبدیلیوں اور حالات کے تغیرات کی مناسبت سے ترمیم و اضافہ کیا جاتا رہتا۔ لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اخلاف میں قدامت پرستی، اکابر پرستی، اور فقدان صلاحیت کے ساتھ جرأت و ہمت بھی باقی نہیں رہی تھی کہ وہ اس صورت حال کے خلاف بغاوت کرتے اور اکابر پرستوں کے مقابلہ میں حق کی آواز بلند کرتے کیونکہ اسلامی نظام کے قالب میں بیداری اور حرکت کی روح اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب استناد کے ساتھ اجتہاد کا عمل بھی جاری رہے۔ اس نظام کی مثال ایک تناور درخت کی ہے جس کی جڑیں زمین میں ایسی مضبوطی سے



گڑھی ہوئی ہوں کہ حادثہ کا کوئی طوفان اور انقلاب کی کوئی آندھی انہیں اپنی جگہ سے نہ ہلا سکے اور  
 جس کی وسیع اوپھیلی ہوئی شاخیں آندھیوں میں ادھر ادھر ہتی ہوں اور جس کے گھنے پتے گرتے اور پھر  
 نکل آتے ہوں۔ اس درخت کی حفاظت جس طرح جڑوں کی مضبوطی پر موقوف ہے اسی طرح شاخوں کی  
 لچک اور پتوں کے گرنے اور پھر نکلنے پر بھی منحصر ہے۔ جو لوگ اس کی جڑوں کو کاٹتے ہیں وہ اس کے دشمن  
 ہیں جو اس کی شاخوں کی لچک برباد کرنا چاہتے ہیں وہ اس کے نادان دوست ہیں۔

---

# بانی

## اسلامی نظریہ مملکت

قانون سازی کے اسلامی اصولوں کی بابت گذشتہ باب میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ ثابت ہو جاتی ہے کہ اسلام نے مملکتی زندگی کے وجود کو انسان کی تمدنی اور ماضی فلاح کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ قرآن مجید کا یہ حکم کہ اللہ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو تم میں سے صاحب امر ہیں (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَكْبَرُكُمْ) اس حقیقت پر مشتمل ہے کہ اسلام کسی ایسی زندگی کے تصور کو قبول نہیں کرتا ہے جس میں کوئی مرکزی اقتدار (Central authority)

نہ موجود ہو، کیونکہ اس کا عطا کیا ہوا مضابطہ حیات ایسا اقتدار کی عدم موجودگی میں پوری طرح نافذ نہیں کیا جاسکتا۔ اسلامی نظام ایک قانونی نظام ہے اور کوئی قانونی نظام موثر نہیں ہو سکتا جب تک حکومت و اقتدار کی خارجی طاقت اس کے پس پشت نہ ہو یہی وجہ ہے کہ جہاں مسلمانوں کی کوئی حکومت نہ بھی موجود ہو وہاں بھی مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ جماعتی زندگی بسر کریں اور آپس کے اتفاق سے کسی موزن اور صالح آدمی کو اپنا امیر منتخب کر لیں۔ نیز اس امیر کی اطاعت کو جب تک کہ وہ احکام شریعت کے تابع ہو اپنا فرض خیال کریں۔ مگر یہ ایک شخصیت ہے جس سے حکومت لہیہ یعنی مملکت اسلامی کے قیام کا ذریعہ کی طرح سافلا نہیں ہو سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ مملکت کی ماہیت اور اس کی بنیاد و اساس کے متعلق اسلامی نظریہ کیا ہے؟ ہنوز سے دیکھا جائے تو مملکتی زندگی ہوا تمدنی زندگی بشریہ حیات میں بنیادی نظریات اور اساسی اصولوں کا ماخذ انسان کے وہ تصورات ہوتے ہیں جو وہ خود اپنی ذات، اپنے آغاز و انجام اور کائنات خلقت سے اپنے تعلق



کی نسبت قائم کرتا ہے یہی وہ بنیاد ہے جس پر بالآخر دیگر نظریات و تصورات قائم ہوتے ہیں کیونکہ انسان اپنی تقدیر (Destiny) اپنے مرتبہ اور کائنات سے اپنے تعلق کی بابت جو تصور تعمیر کرے گا وہی اس کے جمیع اعمال و افکار کی تشکیل پر موثر ہوگا۔ بالفاظ دیگر خدا کا تصور ہی وہ مرکزی نقطہ ہے جس سے اعمال و افکار کی تمام شاخیں پھوٹی ہیں کسی جماعت کے سیاسی اور عمرانی نظریات و عقائد کی حقیقت معلوم کرنی ہو تو سب سے پہلے اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ اس کے افراد اپنی تقدیر، اپنی ابتدا و انتہا اور کائنات سے اپنے تعلق کی نسبت (بالفاظ دیگر ذات الہیہ) کے متعلق کیا تصور رکھتے ہیں۔ کیونکہ خدا کے تصور میں یہ مجملہ تصورات شامل ہیں۔ خدا کا تصور ایک وقت انسان کے آغاز و انجام اور اس کی تقدیر کا تصور بھی ہے اور یہی تصور اس کے مرتبہ اور حیثیت اور کائنات سے اس کے تعلق کو بھی معین کرتا ہے۔

اس اعتبار سے غور کیجیے کہ اسلام نے خدا کا کیا تصور قائم کیا ہے، اور انسان کی ذات اور کائنات سے اس کے تعلق، نیز اس کی تقدیر کی نسبت اسلامی نظریہ کیا ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے ممالک اور اقتدار خدا کا ہے **يَسِّرُ اللَّهُ مَلَائِكَتَهُ تَوَاتِي الْمُلُوكَ مِنْ شَاءٍ** (کہو خدایا، ملک کے مالک، تو جن کو چاہتا ہے ملک عطا کرتا ہے)۔ انسان کی حیثیت زمین پر اس کے خلیفہ کی ہے جسے ایک مکمل قانون حوالہ کر کے دنیا میں اس لیے بھیجا گیا ہے کہ وہ اس قانون کو خود اپنی زندگی اور اس کے معاملات کے لیے جراثیم راہ بنائے اور دوسروں کو بھی اسی قانون کے مطابق چلانے کی کوشش کرے۔ اس کام کے لیے اسے کچھ تھوڑے بہت اختیارات بھی تفویض کیے گئے ہیں اور اسی مقصد کے حصول کی خاطر کائنات خارجی اور اس کی لاتعداد قوتوں کو انسان کا خادم بنا دیا گیا ہے کہ وہ انہیں جس طرح چاہے کام میں لائے۔ انسان اس لیے نہیں ہے کہ وہ خارج کا بے بس غلام بن کر رہے۔ اس کا شرف و امتیاز یہ ہے کہ وہ خارج اور اس کی قوتوں پر اپنے ارادے کو موثر کرے اور جس کائنات و خلیفہ بن کر زمین پر آیا ہے اس کی ذات و صفات سے قربت پیدا کرے تاکہ اس کی ذات ذات الہی کا پرتو بن جائے۔ اسی لیے حضور رسالتاً نے فرمایا ہے **تَخْلُقُوا بِالْإِسْلَامِ**

اللہ (اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرو) خدا کی شخصیت سے مراد نہیں ہے کہ وہ انسانوں کی طرح جمیعت اور اس کے لوازم سے آلودہ ہے۔ شخصیت عبارت ہے ایسے ارادہ سے جو خارج و باطن دونوں پر موثر ہو۔ خدا کی شخصیت اس معنی کر کے سب سے زیادہ مکمل ہے کہ اس کا ارادہ کائنات خارجی پر بھی غالب ہے اور اپنے نفس پر بھی یہی شخصیت کا جوہر ہے کہ ارادہ رکھنے والا خود اپنے ارادے پر حکمراں ہو اور خارج پر بھی اسے غالب کر سکتا ہو۔ ایک بچہ شخصیت کیوں عاری ہوتا ہے؟ اس لیے نہیں کہ وہ ارادہ کی صفت سے محروم ہوتا ہے۔ ارادہ تو فوریہ رکھتا ہے لیکن اسے اتنی قدرت و طاقت حاصل نہیں ہوتی کہ اپنے ارادے کو خارج پر موثر کر سکے یا اسے قابو میں رکھ سکے۔ بچہ کا ارادہ بے عنان ہوتا ہے۔ کوئی اصول، کوئی ضابطہ اس کے ارادے کو ضبط میں نہیں لاسکتا۔ اس کی زندگی کو دیکھو تو معلوم ہوگا کہ کبھی توفہ مجسم شہطان ہے جو اپنی خواہشات اور اپنے ضدوں کے آگے ماں باپ کی تکلیف و مصیبت کی بھی پرواہ نہیں کرتا ہے۔ اور کبھی وہی بچہ تھوڑی دیر میں لطف و محبت کا ایک پیکر لطیف نظر آتا ہے جس میں الفت و مہمندی کی روح سرایت کر گئی ہو پھر جوں جوں اس کی عمر بڑھتی ہے والدین کی محبت اور ان کا خوف اس کے ارادے اور اعمال کے لیے اصول و ضابطے کا کام دینے لگتے ہیں وہ کوئی ایسا عمل نہیں کرنا چاہتا جو اس کے والدین کی ناخوشی یا ان کی تکلیف کا موجب ہو۔ یہ ضبط و آئین پسندی شخصیت کا پہلا تخم ہے۔ بلوغ کے بعد والدین کی محبت اور ان کا خوف نہیں بلکہ سوسائٹی کا عام اخلاقی معیار اس کے ارادے کو قابو میں رکھتا ہے اور اسے بے قیدی اور بے راہ روی سے بچاتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض افراد انسانی کی زندگی میں وہ وقت بھی آتا ہے جب وہ خارجی ترمیم و تغیر کے یکسر متاثر ہو کر محض اپنے اندرونی اخلاقی احساس یا نفس و باطن کے کسی اور اصول کی رہنمائی قبول کر لیتے ہیں مثلاً تھری ساتھ ان کا ارادہ خارجی ماحول اور اس کی قوتوں پر غالب نہ لے سکتا ہے۔ پھر جس نسبت کسی انسان میں یہ دونوں صفات ترقی پذیر ہوں گی اسی نسبت سے اس کی شخصیت تکمیل کے مختلف مدارج طے کرے گی۔ دو اشخاص کی مثال نے یہی چیز میں سے ایک کا ارادہ بے قید ہے، اس کی زندگی کا نہ کوئی اصول ہے اور نہ اس کے عمل کے



یہ کوئی ضابطہ ہے ایک ادنیٰ سی ترغیب یا معمولی سا خوف و ہراس اس کی روش کو بدل سکتا ہے ،  
 اگر وہ کسی اصول پر عمل پیرا ہونا چاہتا بھی ہے تو زندگی اور معیشت کے ہنگامی تقاضے اُسے اپنے اصول  
 سے منحرف کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں ۔ دوسرے شخص وہ ہے جو اپنی زندگی اور عمل کے لیے یقین اصول  
 رکھتا ہے اور ان پر سختی سے کاربند ہے ۔ حالات کی تبدیلی اس کے اصولوں کو نہیں بدل سکتی ہے کسی کا  
 خوف یا کسی کی محبت اُسے اپنے اصول و ضوابط سے نہیں ہٹا سکتی ہے ۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ ان  
 دونوں میں سے شخصیت کی صفات سے کون قریب تر ہے تو اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ دوسرے شخص  
 میں یہ صفات زیادہ نمایاں ہیں ۔ پہلا شخص بظاہر آزاد ہے لیکن اس کی یہ آزادی آزادی نہیں بے عنانی ہے اور  
 نفس خواہشات کی غلامی دوسرے شخص اصول و ضوابط کا پابند ہونے کے باوجود حقیقی آزادی سے ہمکنار ہے کیونکہ  
 یہ پابندی کسی خارجی قوت کی مانند کردہ نہیں ہے بلکہ خود اس کے نفس کے اعلیٰ اصول نے عائد کی ہے پھر  
 یہ بھی نہیں ہے کہ وہ ان اصولوں کی خلاف ورزی پر قدرت نہ رکھتا ہو ۔ اگرچہ وہ معمولاً اپنے اصولوں کو  
 نہیں توڑتا ہے لیکن جہاں اصول و ضوابط کی پابندی سے کسی اعلیٰ تر مقصد کو نقصان پہنچ رہا ہو وہ ان اصولوں  
 کے خلاف بھی عمل کر سکتا ہے ۔ بہر حال اس کا نفس قابو یافتہ ہے اور وہی چیز اُسے اس کے ماحول اور  
 دوسرے انسانوں پر بھی غالب رکھتی ہے ، کیونکہ خارج کی تسخیر تسخیر نفس ہی کے ذریعہ سے ممکن ہے ۔ یا یوں  
 کہیے کہ تسخیر نفس وفاق لازم و ملزوم ہیں ۔ وہی انسان اپنے ارادہ کو خارج پر موثر کر سکتا ہے جو پہلے اپنے  
 نفس پر اُسے غالب و موثر کر چکا ہو ۔ جو جماعت کائنات خارجی اور اس کی قوتوں پر فتح حاصل کرنا چاہتی ہے  
 اُسے ضبط و اطاعت اور آئین شناسی کی درگاہ میں خود اپنے نفس کو سخر کرنا پڑتا ہے ۔ اسی حقیقت کو علامہ  
 اقبال مرحوم نے اس طرح بیان کیا ہے :-

ہر کہ تسخیر مرد و پرویں کند      خویش را زنجیری آئیں کند

ایک اور جگہ اسی نکتہ کو ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں :-

ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں می شود فرماں پذیر از دیگران

الفرض شخصیت کی تکمیل کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ انسان خود اپنے ارادہ پر حکم ان ہو اور خارج پر بھی اسے غالب کر سکے۔

خداوند تعالیٰ کی شخصیت ان معنی کر کے سب سے زیادہ مکمل ہے کہ وہ اپنے ارادہ پر پورا اختیار رکھتا ہے اور کائنات خارجی بھی اس کے ارادہ کی محکوم ہے۔ ارادہ کا قابو یافتہ اور آئین شناس ہونا کسی کی ذات و شخصیت کا نقص و عیب نہیں بلکہ خوبی و کمال ہے۔ بڑے سے بڑا انسان بعض اوقات اپنے نفس کی لگام کو ڈھیل پاتا ہے اور حالات و موانع اس کے ارادہ کو بے قابو کر دیتے ہیں لیکن ذات الہی کا کمال ایسا ہے عیب ہے کہ وہ اپنے حکم نہ آئین و ضوابط سے سر موخرا ف نہیں کرتا ہے اور اپنے ارادہ پر ایسا کامل اقتدار رکھتا ہے کہ جب اور جس طرف چاہتا ہے اُسے موڑ دیتا ہے۔ کائنات خارجی بھی اس کے حکم کی بالکل اسی طرح تابع و محکوم ہے جس طرح اس کا ارادہ اس کے اصول و ضوابط کا یہ دو گونہ اقتدار بالکل مکمل ہے۔ اس میں کوئی نقص نہیں۔ اس میں کہیں خلا نہیں یہ رخنہ سے پاک ہے اور کمزوری سے غیر ملوث۔ غور کرو کہ اگر خدا کا حکم کائنات خلقت اور زمین و آسمان کے گوشہ گوشہ میں جاری اور نافذ نہ ہوتا اور اس کی مشیت کے بغیر ایک تنہا بھی اپنی جگہ سے ہل سکتا تو اس کی شخصیت کبھی ناقص اور اس کا اقتدار کتنا کمزور ہوتا جس ہستی کا ارادہ خارج میں کمزوری اور نقص و عیب سے ملوث ہو جسکی مشیت اور مرضی خود اس کی سلطنت اور اس کی پیدلی ہوئی کائنات میں نافذ و مقتدر نہ ہو وہ خود اپنے ارادہ کو کس طرح آئین و ضوابط کا پابند بنا سکتا ہے۔ بالکل اسی طرح اگر اس کی حکمت خود اس کی اپنی مشیت پر حکمرانی نہ کر سکے اگر اس کا ارادہ بے لگام ہو اور اس کے قانون حکمت سے باغی ہو تو ایسا خدا اپنی بنائی ہوئی مخلوق اور اپنی پیدلی ہوئی کائنات پر اقتدار و تسلط کی کابلیت کو کس طرح محفوظ رکھ سکتا ہے۔

پھر چونکہ زمین پر خدا کے خلیفہ اور نائب کی حیثیت انسان کا کمال مطلوب یہ ہے کہ وہ ذات الہی



کے ساتھ زیادہ سے زیادہ قرب و مشابہت پیدا کرے اس لیے اسے بھی اس دو گونہ اقتدار کا حامل ہونا چاہیے۔ یعنی ایک طرف تو اسے اپنے حدود و خلافات میں اُن سب چیزوں اور قوتوں کو اپنا زیر فرمان بنانا چاہیے جن پر اسے اختیارات دیے گئے ہیں اور دوسری طرف اسے اپنے ارادہ کو اپنے نفس و خواہشات پر حکمراں بنانا چاہیے تاکہ وہ بے قیدی اور بے غمانی سے آلودہ نہ ہونے پائے۔ اگر انسان عالم خارجی سے عاجز ہو کر اس کے سامنے سر جھکانے پر آمادہ ہو گیا تو اس کی شخصیت کھوکھلی اور اس کی خلافت جھوٹی ہے۔ غیر اللہ کے سامنے سر جھکانا انسان کے لیے موت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے شرک و بت پرستی کو جڑ سے مٹانے کی کوشش کی کیونکہ انسان خارج اور اس کی قوتوں سے مرعوب اسی وقت ہوتا جب تک اپنی ذات سے بالاتر اور خدائی صفات سے متصف تصور کرنے لگتا ہے جب تک انسان کائنات خارجی اور اس کی طاقتوں کو اپنے بالاتر فہم و ارادہ سے مخزنہ کر لے اور آسمان و زمین کی تمام قوتوں پر اپنی عظمت و فرمانروائی کا نقش نہ قائم کرے اُس وقت تک وہ فرائض نیابت و خلافت کا نااہل رہے گا۔ دوسری طرف اگر اس نے اپنے نفس کو بے لگام اور ارادے کو بے قید چھوڑ دیا اور آئین و ضوابط کی پابندی سے غفلت برت کر اپنے نفس پر کیش کو فتح نہ کر سکا تو وہ نیابت الہی کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

یہ تسخیر النفس و آفاق اسلامی زندگی کا اصل اصول ہے اور یہی اسلام اور کفر کے درمیان حتمی فاصل ہے۔ کفر بے قیدی اور بے راہ روی ہے۔ وہ ایک ایسی زندگی ہے جس میں افراد و جماعتوں کے ارادوں پر کوئی بالاتر ضابطہ حیات اور اعلیٰ ترین زندگی حکمراں نہیں ہوتا ہے۔ کفار کا ارادہ بے قید اور اُن کا نفس بے لگام ہوتا ہے۔ وہ انسان سے بالاتر کسی اقتدار کے آگے جھکنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ کبھی تو وہ غرور و مردمانگی کی آخری حد تک پہنچ جاتے ہیں اور بے جان اشیاء تک کے سامنے سر جھکاتے ہیں اور کبھی وہ غرور و فرعونیت کے نشہ میں اس قدر شراب ہو جاتے ہیں کہ انسان سے بالاتر اور کسی قوت کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اپنے ہی جیسے انسانوں کی غلامی و پکاری انھیں گوارا ہے لیکن قانون الہی کی اطاعت

سے انھیں سیر ہے۔ اس کے برخلاف اسلام ضبط و اطاعت (Discipline and obedience) کی زندگی چاہتا ہے ایسا ضبط اور ایسی اطاعت جو کسی انسان یا انسانوں کی جماعت کے ارادوں اور خواہشات پر نہیں بلکہ قانون خداوندی اور رضائے الہی پر مبنی ہو۔ ایسے ہی ضبط اور آئین شناسی ہر انسان اپنے ارادہ پر قابو حاصل کر سکتا ہے اور نفس و خواہشات کی غلامی سے نجات پاسکتا ہے۔ یہی تسخیر نفس ہے۔ دوسری طرف وہ تسخیر فطرت کا بھی مطالبہ کرتا ہے اور اس غرض سے ہمیں غیر اللہ کے سامنے ہر جھکانے یا انھیں اپنا حاجت روا تصور کرنے سے روکتا ہے خواہ وہ انسان ہو یا کائنات فطرت کی بے جان اشیاء۔ اس طرح تسخیر فطرت اور تسخیر نفس سے مسلمان اپنی شخصیت کی تکمیل کرتا ہے اور تَخْلُقُوا بِالْأَحْزَاقِ اللہ کے اصول پر عامل ہو کر ذات الہی سے قربت و اتصال پیدا کرتا ہے۔

لیکن تسخیر فطرت اور تسخیر نفس تنہا کسی ایک انسان کا کام نہیں ہے۔ یہ غیر ممکن ہے کہ ایک اکیلا انسان خواہ وہ کتنی ہی اعلیٰ درجہ کی صلاحیتوں کا مالک ہو ان موانع و مشکلات پر قابو پاسکے جو فطرت اور اس کی تعداد و قوتوں کو سخر کرنے میں پیش آتی ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ کوئی ایک شخص بلا تشرکت غیر سے ان اصول و ضوابط اور اس آئین حیات کی پابندی کر سکے جس کا مقصد انسان کی تکمیل ذات ہے۔ اس مقصد کے لیے اجتماعی زندگی کا قیام اور انسانوں کا ایک مربوط جماعت کی شکل میں

(ماشیہ صفحہ سابق) سلسلہ اس کی مثالیں دیکھنا ہو تو یورپ کی موجودہ سیاست و اجتماعی زندگی پر غور کیجیے۔ ایک نازک جمہوری حکومتوں کے تحت سرمایہ دار زمیندار اور اموالہ داروں کو جدھر چاہتے ہاتھ تھے۔ قانون اخلاق اور معاشرت نو نسائے اجتماعی زندگی کے سامنے اصول و ضوابط انھیں لوگوں کی اجواء و آراء سے بنتے اور بگڑتے تھے۔ یہ کثیروں کا زمانہ ہے اور اخلاق مذہب معاشرت اور قانون سب کے سب بے نظیروں کی خواہشات و تخیلات سے تشکیل پذیر ہوتے ہیں۔ یورپ میں آج جس طرح وکٹریوں کی پوجا کی جا رہی ہے ہن وستان و سب کے مشرکین نے بتوں کو بھی کبھی اس طرح نہ پوجا ہو گا۔



زندگی بسر کرنا ضروری ہے اور یہ اُس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک ایک مرکزی طاقت نہ پیدا ہو جائے جس کے سامنے جملہ افراد جماعت سرطاعت ختم کر دیں۔ اس طاقت کے وجود میں آنے سے افراد کے بے قید ارادوں پر ملکیت کا قانونی دباؤ عمل کرنے لگتا ہے اور اس طرح کچھ اس دباؤ کے سبب اور کچھ ان فطری فروغ کے تقاضے جن کے لیے ایک انسان دوسرے کی امداد و اعانت کا محتاج رہتا ہے باہمی تعاون اور مشترک عمل کی ابتدا ہوتی ہے جس کو تقویت دینے میں ملکیت اپنی پوری طاقت اور سارے وسائل سے کام لیتی ہے۔ ملکیت کا قانونی نظام انسان کو ارادہ کی بے قیدی اور خواہشات و جذبات کی بے راہروی سے باز رکھتا ہے۔ لیکن یہ قانونی نظام انسانی اعمال کے تمام گوشوں پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ افراد کی زندگی کا ایک بڑا حصہ ہمیشہ قانون کی گرفت سے آزاد رہتا ہے۔ انفرادی زندگی کے اس شعبہ پر معاشرہ کا اخلاقی نظام حکمراں ہوتا ہے جس کا تعلق زیادہ تر انفرادی خانگی اور معاشرتی زندگی سے ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی نظام رسم و رواج اور معاشرہ کی رائے عامہ سے تشکیل پاتا ہے اور اکثر اوقات افراد ملکیت پر اس کا شکنجہ قانونی نظام سے زیادہ مضبوط ہوتا ہے۔ قانون کی زد سے بچ کر کلنا آسان ہے لیکن معاشرہ کے دباؤ، رسم و رواج کی بندشوں اور مروجہ اخلاقی اقدار (Values) کی گرفت سے بچنا و بہت مشکل ہے۔ معاشرہ کا ظلم اکثر ملکیت اور قانون کے ظلم سے کہیں زیادہ شدید اور احاطہ کن ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ انسانی زندگی کے اُس حصہ کو جہاں تک قانون کی پہنچ نہیں ہو سکتی ہے کسی اخلاقی ضابطہ کا تابع کر دیا جائے اور معاشرتی زندگی کے رجحانات کا اس اخلاقی نظام کے ذریعہ سے بے قیدی اور بے عنانی سے محفوظ رکھا جائے۔ ورنہ محض قانونی نظام ارادہ کی تربیت اور اخلاقی نظم و ضبط پیدا کرنے میں ناکام رہے گا کیونکہ انسان کے بیشتر اعمال و افعال تک قانون کا ہاتھ نہیں پہنچ سکتا ہے۔ یہ اخلاقی نظام بھی اپنے موجود کے لیے ملکیت کی سرپرستی اور اعانت کا محتاج ہے کیونکہ ملکیت ہی اجتماعی نظم کی ضامن ہے جس کے بغیر کوئی نظام اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکتا ہے اور ملکیت ہی وہ ترغیبات و ترہیبیات فراہم کرتی ہے جس سے مروجہ اخلاقی اقدار اور سماجی اصولوں کی حفاظت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ملکیت

کا وجود انسان کی اخلاقی زندگی کے لیے بھی اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ وہ اس کی مادی فلاح کا ضامن ہے۔ تکمیل ذات اور تغیر فطرت دونوں کے لیے اس کا وجود قیام ضروری ہے۔ ایک طرف تو وہ اجتماعی نظم قائم کر کے باہمی خوں ریزی اور فتنہ و فساد کا سد باب کرتی ہے اور اس طرح اجتماعی امن و سکون عطا کر کے انسان کی فطری قوتوں اور فیزی صلاحیتوں کے نشو و ارتقا کے لیے ضروری ماحول تیار کرتی ہے جس کے بغیر جراثیم قوت سے فعل میں نہیں آسکتیں اور تغیر فطرت کا کام انجام پذیر نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف اپنے قانونی نظام سے افراد کے ادا دل کی تربیت کرتی ہے اور معاشرہ کے اخلاقی اقدار کو بار آور ہونے کا موقع دیتی ہے۔ پھر مملکت کا قانونی نظام اور معاشرہ کا اخلاقی نظام دونوں مل کر افراد میں وہ اخلاقی ضبط پیدا کر دیتے ہیں جو انسانی شخصیت کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ مملکت کے قانونی نظام اور معاشرہ کے اخلاقی اقدار (Mored values)

کا ماخذ کیا ہے۔ اس کے جواب میں وہ مشہور نظریہ پیش کیا جاتا ہے جسے عرب عام میں معاہدہ عمرانی (Social contract) کہا جاتا ہے۔ اس نظریہ کو لاک، ہابز اور روسو نے تین مختلف شکلوں میں پیش کیا ہے۔

ہابز (Hobbes) کا خیال یہ ہے کہ ملکتی زندگی کے قیام سے پہلے جب انسان حالت فطری (The state of nature) میں زندگی بسر کر رہا تھا تو اس کی یہ زندگی اس درجہ غیر محفوظ، انتشار انگیز اور وحشت آفرین تھی کہ امن و عافیت کے قیام کے لیے وہ اس بات پر مجبور ہو گیا کہ اپنی آزادی اور اپنے بہ قید اختیار آ کو ایک فرمانروا (Sovereign) کے سپرد کر دے اور اس کی غیر مشروط اطاعت بجالائے۔ اس کے خیال میں ملکتی زندگی کا قیام ایک معاہدہ کے ذریعہ سے عمل میں آیا جو افراد کے مابین آپس میں طے پایا تھا اور جس میں ہر فرد نے دوسرے سے عہد کیا تھا کہ وہ اپنی آزادیوں سے دست بردار ہوتا ہے اور فرمانروا کی کامل اور غیر مشروط اطاعت کی ضرورت تسلیم کرتا ہے۔ ہابز کے نزدیک خود فرمانروا اس معاہدہ کا فرقی نہ تھا یعنی اس کی ذات پر کوئی قید یا شرط نہیں عائد کی گئی تھی۔ اس کی فرمانروائی غیر محدود اور اطاعت غیر مشروط تھی۔



تھوڑے سے فرق کے ساتھ لاک (Locke) نے بھی یہی نظریہ پیش کیا البتہ اس نے اس بات پر زور دیا کہ یہ معاہدہ صرف افراد کے مابین آپس میں نیز افراد اور فرمانروا کے درمیان بھی طے پایا تھا یعنی فرمانروا (Sovereign) اس معاہدہ کا ایک فریق تھا اور اس کی اطاعت و فرمانروائی غیر مشروط تھی بلکہ اس شرط پڑی تھی کہ وہ امن قائم رکھے گا اور انصاف سے حکومت کرے گا۔

روسو (Rosseau) نے معاہدہ عمرانی کے نظریہ کو ایک اور شکل میں پیش کیا ہے۔ اپنی کتاب معاہدہ عمرانی کے آغاز میں روسو لکھتا ہے "انسان آزاد پیدا ہوا تھا لیکن اب وہ ہر جگہ پابند ہے۔" اس سے ظاہر ہے کہ روسو موجودہ تمدنی اور مملکتی زندگی کو ایک غیر فطری حالت تصور کرتا ہے جو انسان کی حقیقی آزادی کے منافی ہے۔ روسو کے نزدیک مملکتی زندگی کے قیام سے پہلے جب انسان حالت فطری (The state of nature) میں تھا تو اس کی یہ زندگی امن و عافیت اور آزادی کی ایک بہشت تھی۔ روسو نے حالت فطری کو انسان کی نصب العین حالت (Ideal State) قرار دیا۔ وہ کہتا ہے کہ انسان نے یہ حالت چھوڑ کر مملکتی زندگی اس لیے نہیں اختیار کی کہ وہ امن و عافیت اور مسرت سے محروم تھا۔ دراصل اس کی وجہ یہ تھی کہ انسان اپنی فطری کمزوریوں کے باعث اس پر مسرت اور با امن زندگی کو دیر تک قائم نہ رکھ سکا اور مملکت کے قیام پر مجبور ہوا۔ روسو کے نزدیک معاہدہ عمرانی افراد کے مابین طے پایا تھا جس کے ذریعہ سے سب نے اپنی آزادیوں کو ارادۂ عامہ (General will) کا تابع قرار دیا۔ اس کے نظریہ کی رو سے فرمانروا خواہ وہ ایک فرد ہو یا افراد کا کوئی مجموعہ ارادۂ عامہ کا مظہر ہوتا ہے، یعنی اس کی رائے اور مرضی افراد کے اجتماعی ارادہ سے صورت پذیر ہوتی ہے۔ روسو جمہوریت کا حامی تھا اور اس کا خیال تھا کہ کامل جمہوریت صرف شہری مملکتوں (City states) میں قائم ہو سکتی ہے کیونکہ ارادۂ عامہ کا تعین قطعی طور سے صرف ایسی ہی ریاست یا مملکت میں ممکن ہے جس میں آبادی کے تمام افراد معاشرتی اور سیاسی مسائل پر اپنی رائے دے سکیں۔ (Vote)

مختصر یہ کہ لاک اور ہالین کے نظریہ کی رو سے قانون اور اخلاق فرمانروا (Sovereign) کی مرضی سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ روسوا کا بیان اخلاقی انسان کے اجتماعی ارادہ یا ارادہ عامہ (General will) کو قرار دیتا ہے۔

معادہ عمرانی کا نظریہ فی نفسه صحیح ہو یا غلط لیکن اس کا بنیادی تخیل ضرور صحیح ہے۔ یعنی یہ کہ مملکتی زندگی افراد کی عام رضامندی اور ایک مرکزی اقتدار کی اطاعت پر مبنی ہے، خواہ یہ رضامندی اور اطاعت افراد کے آزاد ارادہ سے وجود میں آئے یا جبراً پر مسلط کی گئی ہو غور سے دیکھا جائے تو کوئی سوسائٹی تین حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتی۔ اولاً یہ کہ مملکت پر ایک فرد واحد کا ارادہ عمل کر رہا ہو اور مملکت کا قانونی نظام نیز اس کے مختلف انتظامی اعضاء اسی کی مرکزی شخصیت پر حرکت کرتے ہوں۔ دوم یہ کہ مملکت پر ایک فرد واحد کا نہیں بلکہ ایک مختصر سی جماعت کا قبضہ ہو خواہ وہ کوئی قبیلہ ہو یا خاندان ہو یا سوسائٹی کا کوئی خاص طبقہ اور قانون و اخلاق عبارت ہوں اس خاص طبقہ یا جماعت کے تصورات و افکار اور اس کے ارادہ و عمل سے۔ سوم یہ کہ مملکت جمہور کی مرضی اور خواہشات کی پابند ہو اور قانون انھیں کے اجتماعی ارادہ یا ارادہ عامہ کو مجسم (Embody) کرتا ہو۔ انسان کی حالت فطری کا اختتام اور مملکتی زندگی کا آغاز ان تینوں حالتوں میں سے ایک سے ضرور وابستہ رہا ہو گا لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایسا قانونی اور اخلاقی نظام کیسی ایک فرد کے فکر و ارادہ کا آئینہ دار ہو یا کسی مختصر جماعت یا طبقہ کی خواہشات و تصورات کا منظر ہو یا ان دونوں صورتوں کے علاوہ جمہور کی رائے عامہ اور ان کے اجتماعی ارادہ سے صورت پذیر ہو ان مقاصد کی تکمیل کس طرح کر سکتا ہے جو مملکتی زندگی کے قیام میں مضمر ہیں؟ کیا ایسا قانون یا ضابطہ اخلاق افراد کے ارادوں کی تربیت کر سکتا ہے اور ان میں وہ اخلاقی نظم و ضبط پیدا کر سکتا ہے جو خیر نفس یا تکمیل ذات کے لوازم ہیں سے ہے؟ مملکتی زندگی جب وجود میں آئی اس وقت اگر مملکت کا قانون کسی فرد واحد کی مرضی اور ارادہ سے عبارت تھا تو وہ اس اعتبار سے ناقص اور اس لیے ناکام تھا کہ وہ ایک بے قیدار ارادہ اور



ناتریت یافتہ اخلاقی شعور کی پیداوار تھا۔ ایک مطلق العنان فرمانروا کی مرضی ہی اس کا اور اس کی سلطنت کا قانون ہوتی ہے اور ایسے فرمانروا کی مرضی اخلاقی یا آئینی پابندیوں سے بے نیاز ہوتی ہے۔ اگر حالت فطری کے اختتام پر فرمانروائی کی باگ ایک ایسے فرد کے ہاتھ میں آئی تھی جو جماعت کا منتخب کردہ نہ تھا بلکہ شخص اپنی طاقت و قوت کی وجہ سے فرمانروا بن بیٹھا تھا تو ایسا فرد نہ تو جماعت کے اعلیٰ ترین اخلاقی اوصاف کا مظہر تھا اور نہ اس کا بنایا ہوا قانون افراد کی صحیح اخلاقی تربیت کر سکتا تھا۔ اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ جماعت نے اسے صحیح اصولوں کے مطابق منتخب کیا تھا (جو بہت مشکل اور بعید از قیاس ہے) اور وہ جماعت کا بہترین فرد تھا تب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک ایسی جماعت کا فرد جو اس سے پہلے حالت فطری میں تھی یعنی جس نے اس سے قبل کبھی کسی قانونی نظام یا اخلاقی ضابطہ کے ماتحت زندگی بسر کی تھی، جس کا ارادہ اتار میت یافتہ اس کا اجتماعی مزاج ضابطہ تناسی اور اصول پسندی سے نا آشنا تھا، کیونکر اپنی ذات میں ان تمام اوصاف کو جمع کر سکتا ہے جو ایک اعلیٰ درجہ کے متفنن (Lawyer) کے لیے ضروری ہیں، بالخصوص جبکہ اس کا ماحول ان صفات کی نشوونما کے لیے قطعاً نا سازگار تھا یہ ظاہر ہے کہ سوسائٹی کی حالت فطری میں افراد کے ارادے بے قید اور ان کے جذبات و خواہشات بے عنان ہوتے ہیں۔ نہ ان پر کسی قانون اور ضابطہ کا دباؤ ہوتا ہے جس سے ان میں ضبط نفس پیدا ہو اور نہ خود ان کے نفس کوئی قانون متشکل ہوتا ہے جس کی وجہ سے بغیر کسی خارجی دباؤ کے وہ اپنے جذبات و مہمات پر قابو پالیں جس سٹیج کے بہترین افراد اپنے ارادوں اور خواہشات میں بے عنان ہوں اس کا فرمانروا اگر اپنی جماعت کا سب سے بہتر فرد بھی ہو تب بھی اس کے ارادہ اور فکر سے جو قانون پیدا ہو گا وہ انتہائی ناقص اور افراد جماعت کی اخلاقی تربیت کے لیے سود ہو گا۔ یہی بات اس قانون پر بھی صادق آتی ہے جسے ایسی سوسائٹی کے چند افراد نے یا جمہ افراد نے مل کر ترتیب دیا ہو۔ مملکت کے وجود میں آنے سے پہلے افراد اپنے ارادوں میں اتنے ہی بے قید اور اپنی خواہشات میں اسی قدر بے لگام تو تھے کہ اس بے قیدی اور بے عنانی کی روک تھام ہی کے لیے مملکت

کا قیام ناگزیر پایا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ مملکت کے وجود میں آتے ہی ان لوگوں میں کوئی ایسا بنیادی تغیر یا  
 انقلاب نہیں ہو سکتا تھا کہ اپنی زندگی اور عمل کے لیے صحیح اصول ترتیب دے سکتے اور ایک ایسا قانونی  
 نظام مدون کرتے جو ان کی بے قید خواہشات اور ان کے بے لگام ارادوں کو ضبط میں لے آتے۔ اس مثال  
 تو بالکل ایسی ہے جیسے بچوں کی ایک جماعت اپنے ارادوں کی تربیت اور اپنی شخصیت کی تکمیل کی غرض سے  
 اپنے میں سے ایک بچہ کو حکمران تسلیم کر لے اور اس بچہ کے بتائے قانون پر عمل کرنا شروع کر دے یا خود آپس  
 کے مشورہ اور اتفاق سے یہ بچہ اپنی زندگی کی اصلاح کے لیے ایک قانونی نظام تیار کر لیں۔ حالت فطری میں  
 انسان اپنی بے تربیتی، بے آئینی اور جذبات و خواہشات کی غلامی میں بچوں سے کسی طرح کم نہ تھا جس  
 طرح بچوں میں سے کوئی ایک یا سب ملکر کوئی قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ اپنی تکمیل ذات اور ارتقائے  
 شخصیت کے لیے نہیں بنا سکتے بلکہ اپنی صحیح رہنمائی کے لیے ان لوگوں کے احکام و ہدایات اور مشورہ کے  
 محتاج ہوتے ہیں جن کا شعور ان سے زیادہ ترقی یافتہ اور جن کی شخصیت ان سے زیادہ مکمل ہو، اسی طرح  
 انسان کی حالت فطری اس بات کی متقاضی ہوتی ہے کہ وہ کسی ایسے قانون مملکت اور آئین حیات کو تسلیم  
 کرے جس کا ماخذ انسان سے بالاتر اور ماوراء کوئی اور قوت ہو کیونکہ حالت فطری ایک ایسی حالت ہے جس  
 میں ارادہ کی تربیت آئین شناسی اور اصول پسندی غرض کہ ہر قسم کی اخلاقی صفات کی پیدائش اور نشوونما  
 کے لیے حالات نہ صرف ناسازگار ہوتے ہیں بلکہ ان صفات کی تخلیق و پیدائش کا سرے سے امکان ہی  
 نہیں ہوتا ہے۔ یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جس سوسائٹی کی بنیاد الہامی ہدایت اور الہامی  
 قوانین پر نہ استوار ہو اس کے افراد صحیح اخلاقی تربیت سے محروم رہیں گے، نیز اس کا اخلاقی اور قانونی  
 نظام وہ ماحول نہ پیدا کر سکے گا جو افراد کی تکمیل ذات اور تسخیر نفس کے لیے ضروری ہے جس طرح ایک  
 بچہ کا تربیت یافتہ ارادہ خام شعور اور بے قید نفس ارتقائے ذات و تکمیل شخصیت کے لیے ان لوگوں  
 کی ہدایت و توجہ کا محتاج ہے جو شخصیت کے اعلیٰ تر مدارج پر فائز ہوں اور جن میں عقل کی چمکی اور نفس



وارادہ کی تربیت بدرجہ اتم موجود ہو جس طرح ایک مریض کی صحتیابی کسی تجربہ کار ڈاکٹر کے علاج اور اس کے مشورہ و ہدایات کی تعمیل پر موقوف ہے، اسی طرح سوسائٹی اپنے امراض و نقائص اور اپنے افراد کے بے قید جذبات و خواہشات پر قابو پانے کے لیے ایک ایسے ضابطہ اخلاق اور نظام قانون کی طالب ہے جو انسان سے ماوراء اور مافوق کسی بالا تربیتی کے ارادے سے جو پذیر ہو کیونکہ قانون مقنن کی شخصیت کا عکس ہوتا ہے۔ اگر مقنن کی شخصیت ناقص اور اس کا نفس ارادہ بے تربیت ہے تو قانون بھی مطلوبہ نتائج پیدا کرنے میں ناکام رہے گا۔

گذشتہ بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ انسان نے حالت فطری سے جب باہر قدم نکالا اور محکمت کا قیام عمل میں آیا تو جس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ پر ملکتی زندگی کی اساس استوار کی گئی وہ اصلاً ناقص اور اپنے اثرات میں ضرر رساں تھا۔ پھر چونکہ انسانی معاشرہ نے انھیں ناقص نظامات کی بنیاد پر اپنے گذشتہ اور موجودہ اداروں کی تخلیق کی ہے اس لیے نتیجہ نکالنا غلط نہ ہو گا کہ نوع انسانی کا پورا اخلاقی اور معاشرتی ارتقاء غلط اصولوں پر ہوا ہے کیونکہ کچھ کی مثال پیش نظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس کچھ کی ابتدائی تربیت غلط اصولوں پر ہوئی ہو اور اصلاح و تبدیلی کے پورے سلسلہ میں انھیں غلط اصولوں کو پیش نظر رکھا گیا ہو وہ تربیت نفس اور تکمیل شخصیت کی منزل سے ہمیشہ دور رہے گا۔ چونکہ انسانی معاشرہ ایک عمل ارتقاء کی پیداوار ہے جس میں ہر آنے والا دور سابقہ ادوار سے متعین ہوتا ہے

۱۔ مریض اگر خود ڈاکٹر یا طبیب ہو تب بھی وہ دوسرے اطباء اور ڈاکٹروں کی اعانت مستغنی نہیں ہو سکتا کیونکہ مرض کا سب سے پہلا اثر انسان کے ذہن و دماغ پر پڑتا ہے۔ بہتر سے بہتر طبیب دماغ حالت مرض میں صحیح طور سے کام نہیں کرتا لیکن پورے بیماریوں کو اصرار ہے کہ وہ اپنا اعلان خود کریں گے حالانکہ ماباد وہ اپنی ناکامیوں کا تلخ تجربہ اٹھائے ہیں۔ اور یہ ہم تجربات کے باوجود ان کامرض روز بروز شدت پکڑتا جا رہا ہے۔ پھر ان لوگوں کی عقل کو کیا کہا جائے جو اس جاں بلب مریض سے اپنی بیماریوں کا علاج چاہتے ہیں اور اس کے نسخوں میں اپنے لیے شفا تلاش کرتے ہیں۔

اور سابقہ ادوار کے اقدار و نظامات ہی وہ بنیاد فراہم کرتے ہیں جن پر معاشرہ اپنے اداروں کی تعمیر کرتا ہے۔ اس لیے ارتقار کا یہ پورا سلسلہ اور یہ ساری تعمیر ایک بنیادی انقلاب کی محتاج اور ایک ہمہ گیر اصلاح کی متقاضی ہے۔ اس کی بنیاد ہی ابتداء غلط تھی اور جب تک یہ تعمیر اس بنیاد پر قائم ہے اس وقت تک اس کی اصلاح غیر ممکن ہے۔

### خشیت اول چوں ہند معارف کج تاثر تیانمی رود دیوار کج

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ معاہدہ عمرانی کا نظریہ تاریخی حیثیت سے غلط ہونے کے باوجود ایک مستقل صداقت کا حامل ہے اور وہ صداقت یہ ہے کہ کوئی سوسائٹی فرمانروا اور جمہور یا حاکم و محکوم کے تعلقات سے خالی نہیں ہو سکتی، اور یہ تعلقات اگر ادا و تا گسی معاہدہ پر مبنی نہ بھی ہوں تو کم از کم عام رضامندی پر ضرور مبنی ہوتے ہیں خواہ یہ رضامندی ابتداء جبر و قوت ہی سے حاصل کی گئی ہو۔ اس کے علاوہ ہر ملک کا قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ یا تو کسی ایک فرد کے شخصی انکار و میلانات کا منظر ہوتا ہے، یا وہ افراد کی کسی خاص جماعت یا طبقہ کے خیالات اور ارادوں سے وجود پذیر ہوتا ہے، یا اس میں کم و بیش عامۃ الناس اور جمہور کا ارادہ عام مضمون ہوتا ہے۔ اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان تینوں صورتوں میں جو قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ وجود میں آتا ہے وہ انتہائی ناقص اور مقصد پیش نظر کے لیے بے سود ہوتا ہے۔

معاہدہ عمرانی کی کوئی حقیقت ہو یا نہ ہو لیکن جہاں تک اسلامی مملکت اور اسلامی معاشرہ کے قیام و وجود کا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس معاشرہ کا قیام ایک ایسے عمل (Process) کا نتیجہ ہے جس کی موزوں تعبیر صرف معاہدہ یا میثاق ہی کے لفظ سے کی جاسکتی ہے۔ غور کیجیے کہ ایک فرد اسلامی معاشرہ سے کارکن کیونکر بنتا ہے۔ قبل ازیں کہ کوئی شخص اسلامی معاشرہ میں داخل ہوا سے خدا کی وحدانیت اور رسالت محمدی کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ اس اقرار کے لازمی نتائج کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ لفظ اسلام خود اس حقیقت پر شاہد ہے کہ اسلامی معاشرہ میں شرکت کرنا اپنے نفس کے حبلہ حق



سے دست بردار ہونا ہے الّا یہ کہ وہ حقوق یا اُن میں سے بعض قانونِ الہی کے ذریعہ پھر واپس دیدیے جائیں کیونکہ اسلام کے لفظی معنی ہیں اپنی باتیں کسی کے حوالہ کر دینا اور اس کی پوری پوری اطاعت بجالا Submission and obedience ایک شخص جب مسلمان ہوتا ہے تو وہ اس بات کا وعدہ کرتا ہے کہ اس کا ارادہ اس کی عقل اور اس کے جذبات و خواہشات قانونِ الہی اور احکامِ خداوندی کی اطاعت میں حاصل نہ ہو سکیں گے اور خدا کے حکم کے مقابلہ میں وہ ان سب کی قربانی دینے پر آمادہ رہے گا۔ اس اطاعت و سپردگی کے معاوضہ میں اُسے رضائے الہی اور تقربِ خداوندی کی بشارت دی جاتی ہے۔ اس پورے معاملہ کو قرآن حکیم نے انتہائی بلاغت کے ساتھ چند لفظوں میں بیان کر دیا ہے چنانچہ فرماتا ہے اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنْ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ حُرًّا وَّ اَمْوَالَهُمْ بِاَنْ لَّهُمْ الْجَنَّةُ یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی جانوں اور ان کے اموال کو خرید لیا ہے اور اس کے معاوضہ میں ان کے لیے جنت ہے۔ ایک شخص جب کوئی شے بیچ دیتا ہے تو وہ اپنے تمام مال کا نہ حقوق سے مستبردا ہو جاتا ہے اور یہ حقوق اس شخص کو حاصل ہو جاتے ہیں جس نے اسے خریدا ہے۔ بالکل اسی طرح وہ شخص جو اسلامی معاشرہ کا رکن ہونا چاہتا ہے اپنے نفس و مال کے جملہ حقوق سے دست بردار ہو کر خداوند تعالیٰ کی کامل اطاعت کا عہد کرتا ہے۔ یہ بالکل وہی معاشرت ہے جو ہالز کے پیش کردہ معاہدہ عمرانی (Social contract) میں افراد اور فرمانرا (Sovereign) کے درمیان واقع ہوتی ہے۔ فرق اتنا ہے کہ یہاں فرمانروا کوئی انسان نہیں خداوند تعالیٰ کی ذات ہے۔ ہالز بھی فرمانروا کی اطاعت کو غیر مشروط قرار دیتا ہے اور اسلام بھی خدا کی کامل اور غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی معاشرہ کا قیام ایک عہد و میثاق کے ذریعہ عمل میں آیا ہے۔ یہ شخص خلیل آرائی نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جس کا ثبوت قرآن حکیم سے ملتا ہے۔ کلام مجید میں اکثر جگہ اُس میثاق کا ذکر آتا ہے جو خداوند تعالیٰ قوموں اور جماعتوں سے لیتا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلے ہماری

نظر اس میثاق پر پڑتی ہے جو قرآن کی رو سے ثابت ہے اور بنی اسرائیل کے درمیان واقع ہوا تھا چنانچہ متحد  
آیتوں میں بنی اسرائیل کو اس میثاق کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ **وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا**  
**تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ دِينًا لَّهِ الْإِسْلَامُ قَدِيمًا لَّيْسَ بِاللَّهِ شَرِكٌ شَيْءٌ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَذِكْرِ وَاللَّاسِ حُسْنًا**  
**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ** (اور جب ہم نے بنی اسرائیل سے میثاق لیا کہ وہ خدا کے سوا اور کسی کو نہ پوجیں  
والدین کے ساتھ۔ رشتہ داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ نیکی کریں گے، لوگوں سے اچھی بات  
کہیں گے، نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے) **وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ** (وَقَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ) (اور جب  
ہم نے تم سے میثاق لیا اور طور کو تمہارے اوپر بلند کیا) **وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَ**  
**بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا** (ہم نے بنی اسرائیل سے میثاق لیا اور ان میں بارہ سردار بھیجے) اسی  
طرح نصاریٰ کے ساتھ میثاق کے تذکرے سے بھی قرآن کے صفحات خالی نہیں۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے  
**وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا فَمَا كُفِّرُوا بِهِ** (اور ان لوگوں  
سے بھی ہم نے میثاق لیا تھا جو اپنے تئیں نصاریٰ کہتے ہیں پھر وہ بھول گئے اس نصیحت سے فائدہ اٹھانا  
اسی طرح قرآن نے اس عہد و میثاق کا تذکرہ بھی کیا ہے جو مسلمانوں سے لیا گیا تھا چنانچہ مسلمانوں کو  
مخاطب کرتے ہوئے کہا گیا ہے **وَإِذْ كُفِّرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ**  
**كُلْتُمْ مِنْهُنَّ وَأَطَعْتُمُ** (اللہ تعالیٰ) (مسلمانو! خدا کی نعمتوں کو یاد کرو اور اس میثاق کو جو تم سے لیا گیا تھا  
جب تم نے کہا کہ سنا ہم نے اور اطاعت کی ہم نے) ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے دنیا  
کی امامت زہری کے لیے ہمیشہ خاص خاص قوموں سے عہد و پیمان لیا ہے کہ وہ اس قانونی نظام اور اخلاقی  
ضابطہ سے کبھی منحرف نہ ہوں گی جو خدا نے اپنے رسولوں کے ذریعہ ان تک پہنچایا ہے۔ اور جب تک وہ  
اس میثاق پر قائم رہیں گی دنیا اور آخرت کی نعمتوں سے سرفراز ہوں گی۔ یہی عہد و پیمان بنی اسرائیل سے ہوا تھا  
اور اسی میثاق کے نتیجہ میں اسلامی معاشرہ کا قیام عمل میں آیا تھا۔ فرق اتنا تھا کہ مسلمانوں سے پہلے جتنے میثاق



یہ گئے تھے وہ کسی خاص نسل، قوم یا خطہ ارض سے متعلق تھے اور صرف انہی تک محدود تھے۔ اس کے برخلاف مسلمانوں سے جو میثاق لیا گیا اس کا دروازہ اس وقت بھی ہر اس فرد یا قوم پر کھلا ہوا تھا اور آج بھی کھلا ہے جو اس کے لازمی نتائج اور مضمرات کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اب کسی نئے میثاق کی ضرورت باقی نہیں ہے۔

تاریخی حقیقت یہ دیکھیے تو اسلامی معاشرہ کا قیام اور اسلامی مملکت کی تکوین بھی ایک ایسے ہی عہد و پیمان کے ذریعہ عمل میں آئی تھی پیغمبر اسلام کے ظہور و بعثت کے بعد جو لوگ مکہ میں اسلام لائے وہ اُس اسلامی معاشرہ کے اولین ارکان تھے جس نے مکہ کی ابتدائی اور منتشر صورت سے مکمل کریدنیہ میں منظم اور مربوط شکل اختیار کی اور جس سے بالکل نتیجہ اسلامی مملکت وجود پذیر ہوئی۔ یہ لوگ جو اس طرح مکہ میں اسلام لائے تھے اسلام لانے سے قبل ایک ایسے معاشرہ کے افراد تھے جسے ہم ہالیں اور روسو کی اصطلاح میں حالت فطری اور اسلامی اصطلاح میں جاہلیت سے تعبیر کرتے ہیں عرب میں نہ اس وقت کوئی سلطنت تھی اور نہ کوئی قانونی ضابطہ تھا جو ان لوگوں کے بے قیدار ادوں پر جماعتی ضبط قائم کرتا اور انھیں خواہشات و جذبات کی غلامی سے بچا لیتا۔ اسلام لاتے ہی انھوں نے خدائی قانون اور خدائی حکومت کی اطاعت کا عہد کیا اور اپنے نفس و ارادہ کو بالکل یہ احکام الہی کے تابع کر دیا۔ نتیجہ وہ ان جمیع حقوق سے بھی دست بردار ہو گئے جو عہد جاہلیت میں انھیں حاصل تھے۔ اس طرح وہ معاملات ہوئی جسے قرآن شریف نے اپنے خاص انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ **اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنْ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بَِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ** (اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے نفوس اور اموال کو اُن سے خرید لیا ہے اور اس کے معاوضہ میں ان کے لیے جنت ہے)۔ مکہ میں یہ اسلامی معاشرہ بہت منتشر صورت میں تھا لیکن مدینہ پہنچ کر اس کے خال و خمد نمودار ہونے لگے۔ جیسا حصار مانگدنا گیا اس کے لیے ایک قانونی اور اخلاقی ضابطہ عمل مدون ہوتا گیا اور اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ کو نافذ کرنے کے لیے ایک مملکتی نظام وجود پذیر ہوا جس کی حکمرانی خود حضور رسالت کے

ہاتھوں میں تھی لیکن مغربی فلسفیوں کے معاہدہ عمرانی اور اس میثاق قرآنی میں ایک نمایاں فرق ہے جسے نظر انداز کرنا اس میثاق کی حقیقت کو باطل کرنا ہو گا۔ یہاں معاہدہ اسلامی معاشرہ کے ارکان اور اس کے حکمران (Ruler) یعنی حضور رسالت کے درمیان نہیں ہوا تھا۔ یہ معاہدہ تھا فرمانروا (Sovereign) یعنی ذات الہی اور اس معاشرہ کے ارکان کے مابین حکمران (Ruler) کی حیثیت ایک سفیر یا نمائندے کی تھی۔ اصل اطاعت خدا کی اطاعت تھی حکمران (رسول) کی اطاعت اسی حد تک لازم تھی جس حد تک کہ وہ ذات الہی کی نمائندگی کر رہا تھا۔ خود اپنی ذاتی حیثیت میں حضور رسالت نے کبھی مسلمانوں سے اطاعت کا مطالبہ نہیں کیا چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہمیں ایسے واقعات بھی ملتے ہیں جہاں آپ کی یہ دونوں حیثیتیں الگ الگ نمایاں تھیں۔ یہاں صرف ایک موقع پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ غزوہ بدر کے موقع پر قریش کی فوج چونکہ پہلے میدان میں پہنچ چکی تھی اس لیے اس نے مناسب موقعوں پر قبضہ کر لیا۔ بخلاف اس کے مسلمانوں کی طرف کنوٹ یا چشمہ تک بھی نہ تھا جہاں وہ پانی پی سکتے جہاں بن مندرنے آنحضرت صلعم کی خدمت میں عرض کیا کہ جو مقام انتخاب کیا گیا ہے وحی کی رو سے ہے یا فوجی تدبیر ہے؟ ارشاد ہوا کہ وحی نہیں ہے جہاں کہا تو بہتر ہے کہ آگے بڑھ کر چشمہ پر قبضہ کر لیا جائے اور اس پاس کے کنوئیں بے کار کر دیے جائیں۔ چنانچہ اسی مشورہ پر عمل کیا گیا۔

بہر حال چونکہ یہ عہد و میثاق اسلامی معاشرہ کے افراد اور ذات ایزدی کے مابین ہوا تھا اس لیے اس کے ملکی قوانین و ضوابط اور اخلاقی اصول ارادہ الہی سے ماخوذ ہیں۔ حکمران کی ذات یا افراد کے مجموعی ارادہ کو اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ کی تشکیل میں کچھ دخل نہ تھا۔ اس لیے اس قانون اور اخلاقی ضابطہ پر وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو روسو، لاک اور ہابس کی بنائی ہوئی ملکوتوں کے قانون پر وارد ہوتا ہے کیونکہ روسو، لاک اور ہابس نے ملکوت کی تخلیق کے متعلق جو توجہات کی ہیں ان سے لازم آتا ہے کہ یا تو ملکوت کا قانون اس معاشرہ کے کسی ایک فرد کی ذہنی پیداوار ہے یا اس کے افراد کی مجموعی اور متحدہ رائے کا مظہر ہے۔



اور ان دونوں صورتوں میں جو قانونی نظام ہوگا وہ حد درجہ ناقص اور پیش نظر مقصد کے لیے بے سود ہوگا۔  
 کیونکہ وہ ایسے فرد یا افراد کے ذہن و ارادہ سے وجود میں آیا ہے جنہیں وحشت و جہالت کی زندگی چھوڑے  
 ہوئے بہت کم وقت گزرا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ قانون ان تمام خصوصیات کا حامل ہوگا جو انسان کے عہد فطرت  
 کو اس کی تمدنی زندگی سے ممتاز کرتی ہیں یہی افراد ملکیتی زندگی کے قیام سے پہلے اپنے ارادوں اور جذبات و  
 خواہشات میں اس قدر بے قید تھے کہ ان کی ذہنی اور اخلاقی تربیت کے لیے ملکیت کا قیام ضروری تصور  
 ہوا۔ ان لوگوں کا تربیت یافتہ ذہن جو قانون مرتب کرے گا ظاہر ہے کہ وہ نہایت ناقص اور سست بنیاد  
 ہوگا۔ اس کے برخلاف اسلامی معاشرہ کا قانون اس معاشرہ کے افراد یا ایک فرد نے نہیں مرتب کیا ہے۔  
 اس کو مرتب کرنے اور وجود میں لانے والی قوت خود ذات الہی ہے جس کی مکمل شخصیت ہر طرح کے نقص سے  
 پاک اور ہر نوع کی خافی سے مبرا ہے۔ پھر چونکہ وہ انسان اور کائنات خارجی دونوں کا خالق ہے اور انسان  
 کی فطرت اور کائنات سے اس کے تعلق کی نوعیت کا صحیح ترین علم بھی رکھتا ہے، لہذا اس کا بنایا ہوا قانون  
 اور اس کا وضع کیا ہوا آئین ہر اعتبار سے مکمل ہوگا اور صرف ایسا ہی قانون تکمیل ذات اور خیر نفس و آفاق  
 کے نصب العین تک انسان کی رہنمائی کر سکتا ہے۔

ہانس، لاک اور روسو نے معاہدہ عمرانی کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ ایک اور پہلو سے بھی قرآنی ميثاق کے  
 تصور سے مختلف ہے۔ ان تینوں فلسفیوں کے نظریہ کے مطابق ملکیت کا فرمانروا (Sovereign) معاہدہ  
 کے ذریعہ وجود میں آتا ہے یعنی معاہدہ سے قبل کسی فرمانروا کا وجود نہ تھا۔ اس کے علاوہ فرمانروا کو فرمانروا بنانے  
 والی قوت افراد معاشرہ کی مجموعی رائے ہوتی ہے خواہ یہ فرمانروا ایک فرد واحد ہو یا افراد کا کوئی خاص مجموعہ اسلامی  
 نقطہ نظر سے یہ صحیح نہیں ہے۔ ذات الہی جو اسلام کے نظریہ سیاسی میں اصل فرمانروا ہے ميثاق سے پہلے بھی  
 موجود تھی، اس کی حکومت فرمانروائی ميثاق کے عدم وجود سے بے نیاز ہے۔ اس کے برخلاف روسو لاک  
 اور ہانس کا فرمانروا اپنی فرمانروائی کے لیے عمل معاہدہ کا محتاج ہے اور اسے فرمانروائی کا حق افراد کی متحدہ

مرضی اور رائے سے حاصل ہوتا ہے یعنی اس کی حاکمیت کا اصل سرچشمہ افراد معاشرہ کی ذات ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے خدا کی خدائی اور فرمانروائی معاہدہ سے قبل بھی ویسی ہی موثر تھی جیسے کہ اس کے بعد۔ اگر ميثاق کامل واقع نہ ہوتا تب بھی اس کی سلطنت و فرمانروائی اور حاکمیت کا حق اس کی ذات سے اور اوستی ذات سے ماخوذ نہیں ہے۔ حکومت و فرمانروائی اس کا فطری حق ہے۔ افراد معاشرہ اور جمہور کی مرضی کو اس میں بالکل دخل نہیں ہے۔ اس سے جیسا کہ بعد میں ظاہر ہو گا بڑے دور رس نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

ایک سوال یہاں یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ ميثاق کی ضرورت کیوں محسوس کی گئی اور کیسے محسوس ہوئی؟ ہاں لاک اور روسو کے نزدیک معاہدہ کی ضرورت افراد معاشرہ نے محسوس کی کیونکہ اس کے بغیر زندگی میں امن و آسائش اور ترقی کا کوئی امکان نہ تھا۔ لیکن قرآنی ميثاق ایسی کسی ضرورت کا نتیجہ نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ جس وقت بنی اسرائیل اور نصاریٰ سے ميثاق لیا گیا تھا اس وقت سوسائٹی کسی مرکزی اقتدار سے خالی نہ تھی اور عہد فطری کی طرح انسان ارادوں اور خواہشات میں بالکل بے قید بھی نہ تھا۔ اس ميثاق سے پہلے بھی سلطنتیں موجود تھیں چنانچہ بنی اسرائیل فراغت مصری کی حکومت کے زیر سایہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ اس نے محض امن و اطمینان کی ضرورت ميثاق کی محرک نہ تھی۔ قرآن میں جس طرح ميثاق کا ذکر آیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ميثاق کی طرف پہلا قدم بڑھانے والا خود وجود باری تھا لیکن خدا کی بے نیاز ذات کو اس ميثاق کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اگر اس کا مقصد محض انسان کی مادی ترقی اور اطمینان و آسودگی کا حصول تھا تو ميثاق کے لیے اقدام افراد انسانی کی طرف سے ہوتا اور اس کے لیے ان کی نگاہیں قدرۃ وقت کی بڑی بڑی سلطنتوں اور مقتدر ہستیوں کی طرف اٹھتیں۔ لہذا ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ بنی اسرائیل یا دیگر اہم سابقہ سے ميثاق لینے اور اس کی طرف اقدام کرنے میں خداوند تعالیٰ کا مقصد یہ تھا کہ دنیوی خوش حالی اور مادی ترقی کے امکانات کو تقویت پہنچائی جائے۔ اس کی اصل غایت یہ تھی کہ دنیا میں اخلاق و روحانیت کے اصولوں کو فروغ دیا جائے اور انسان کو ایک ایسے آئین حیات اور ضابطہ عمل کا پابند بنایا جائے جو اسے تسخیر نفس اور تسخیر



فطرت کے نصب العین سے قریب تر کر سکے یہ ہیں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اسلامی مملکت کا مقصد وجود انسان کی ایسی اخلاقی تربیت اور اس کی شخصیت کا ایسا متوازن ارتقاء ہے جو بالآخر انفس و آفاق کی تخییر پر مشتمل ہو محض مادی ترقی اور اقتصادی فلاح کا حصول اسلامی مملکت کا نصب العین نہیں ہے۔ مادی فلاح اور امن و فراع البالی کا قیام و حصول اس اخلاقی تربیت کا لازمی نتیجہ ہے جس سے اس مملکت کا ہر فرد بہرہ ور ہوتا ہے۔ اسلامی مملکت اپنے قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ سے یہ نتائج خود بخود حاصل کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے جس چیز کو جاہلیت سے تعبیر کیا ہے اس سے صرف وہی حالت و اذہن ہے جس میں افراد کا ارادہ بالکل بے قید اور ان کا نفس بالکل آزاد ہو۔ بلکہ اس کا اطلاق اس تمدن و مملکت اور اس مملکت پر بھی ہوتا ہے جس کے پیش نظر محض مادی ارتقاء اور امن و فراع البالی کا حصول ہوا جس میں ذات الہی سے قربت اور صفات الہی سے مشابہت پیدا کرنے کی خواہش انفرادی و اجتماعی اعمال کی محرک نہ ہو۔ اس لحاظ سے موجودہ زمانہ کی تمدن و مملکتیں بشمول ان مسلمان حکومتوں کے جو غیر اسلامی اساس پر قائم ہیں ابھی عہد فطرت یا دور جاہلیت میں دن گزار رہی ہیں۔

ایک اعتبار سے میثاق قرآنی کی نوعیت معاہدہ عمرانی کے اس تصور سے مشابہہ ہے جسے ہابس نے پیش کیا ہے۔ ہابس کے پیش کردہ معاہدہ عمرانی میں قرآنی میثاق کی طرح افراد معاشرہ اپنے حقوق سے بالکلیہ دست بردار ہو جاتے ہیں اور اپنے ارادوں اور خواہشات کو فرمانروا کی مرضی کا تابع کر دیتے ہیں۔ یعنی ہر حال میں اس کی غیر مشروط اطاعت کا عہد کرتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جب کوئی شخص دائرہ اسلام میں داخل ہوتا ہے تو وہ اپنے اعمال و حیات کو پوری طرح فرمانروائے اصلی یعنی ذات الہی کی مرضی اور ارادہ کا پابند بنادیتا ہے اور اس کے احکام کی کامل اطاعت کا اقرار کرتا ہے۔ اس فرمانروا کی مرضی اور اس کا حکم ہی مسلمان کی زندگی اور عمل کا قانون ہے۔ پھر چونکہ اسلامی معاشرہ کے افراد میثاق کے ذریعہ سے جملہ اختیارات و حقوق فرمانروا کے سپرد کر دیتے ہیں اس لیے قانون سازی کا حق و جملہ دیگر حقوق کے فرمانروا کی ذات پر منتقل ہو جاتا

ہے اور حاکمیت و بالادستی کے جملہ لوازم صرف اسی کی ذات میں مرکوز ہوتے ہیں۔ لیکن یہاں پر ہالس کے نقطہ نظر اور اسلامی نقطہ خیال میں نمایاں فرق ہے۔ ہالس کا فرمانروا عام انسانوں ہی میں سے ایک انسان ہے خواہ وہ اپنی صفات و خصوصیات کے اعتبار سے کتنا ہی بالاتر ہو۔ فرمانروائی کے جملہ اختیارات اس کے سپرد کیے جاتے ہیں اس کا بے قیدارادہ تمام قوانین و ضوابط کا مصدق بن جاتا ہے۔ اس طرح سے ایک بڑے مفسدہ کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ کیونکہ وہ انسان جسے معاشرتی اور تمدنی زندگی میں قدم رکھے ہوئے ابھی اتنا مختصر زمانہ گزرا ہے یقیناً شخصیت کے ان تمام صفات سے محروم ہو گا جن کا ارتقاء صدیوں کی تمدنی اور سیاسی زندگی کے بعد بھی ناقص رہتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسی ناقص شخصیت جس قانون کی مصدق ہوگی وہ قانون کس درجہ ناقص ہوگا۔ اس کے برخلاف اسلامی نقطہ نظر سے فرمانروائی کے جملہ اختیارات صرف ذات الہی کو حاصل ہیں جس کی شخصیت ہر اعتبار سے مکمل اور ہر نوع کے نقص سے پاک ہے۔ خدا کا ارادہ چونکہ حکیمانہ اصول و آئین کی ایک محکم بنیاد پر قائم ہے اس لیے جو قانون اور ضابطہ عمل اس کے ارادے سے وجود میں آئے گا وہ ہر لحاظ سے جامع اور مکمل ہوگا۔

ہالس کے تصور قانون سے زیادہ ناقص وہ نظریہ قانون ہے جسے روسونے پیش کیا تھا۔ روسو کے نزدیک قانون کا ماخذ افرادِ مملکت کا ارادہ عام (General Will) ہے جو معاشرہ کے قیام سے وجود میں آتا ہے۔ ہالس اور لاک کی طرح روسو کے خیال میں بھی انسانی معاشرہ معاہدہ عمرانی کے نتیجہ کے طور پر قائم ہوا۔ روسو کے پیش کردہ معاہدہ عمرانی کے لحاظ سے ہر فرد اپنے انفرادی حقوق سے دستبردار ہو کر جماعت کے احکام و اوامر کی اطاعت کا عہد کرتا ہے پھر چونکہ جماعت افراد ہی کے مجموعہ سے عبارت ہے اس لیے اس عمل سے کسی کا نقصان نہیں ہوتا کیونکہ شرائط معاہدہ ہر فرد کے لیے یکساں ہیں اور اطاعت کا عہد کسی ایک فرد یا افراد کے کسی گروہ سے نہیں کیا گیا ہے بلکہ جماعت سے بحیثیت مجموعی کیا گیا ہے جو افراد ہی کا مجموعہ ہے۔ معاہدہ عمرانی میں حقیقت ہر فرد خود اپنی اطاعت کا عہد کرتا ہے اور پہلے کی طرح آزاد رہتا ہے۔ روسو کا



خیال ہے کہ افراد کے اس معاہدہ سے ایک ارادہ عامہ (General Will) وجود میں آتا ہے جو ملک کے تمام احکام و قوانین کا سرچشمہ و ماخذ ہے۔ لیکن چونکہ ارادہ عامہ عبارت ہے افراد ہی کے مجموعی ارادہ سے اس لیے ارادہ عامہ کی اطاعت سے کوئی فرد اپنی آزادی نہیں کھوتا کیونکہ ارادہ عامہ میں خود اس کا انفرادی ارادہ بھی شامل ہے۔ نتیجہ وہ قوانین و احکام جو ارادہ عامہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں افراد ہی کے ذاتی ارادوں کے عکس ہوتے ہیں۔

اب اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ روسو کا موقف بالکل اس سے بھی زیادہ کمزور اور سست بنیاد ہے۔ اول تو روسو نے معاہدہ عمرانی اور ارادہ عامہ کا جو تصور پیش کیا ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ملک کے وجود میں آتے ہی افراد کے مقاصد اور ارادوں میں کامل یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ جب تک افراد معاشرہ اپنے مزاہم و مقاصد میں قابل لحاظ حد تک متفق نہ ہو جائیں ارادہ عامہ کا تصور بے معنی رہے گا۔ لیکن مقاصد کی یہ یک جہتی اور ارادوں کی ایسی ہم آہنگی معاشرتی اور ملکی زندگی کے ایک طویل دور کے بعد ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ معاشرہ کے ابتدائے قیام میں اس ہم آہنگی کا وجود مشتبہ بلکہ صاف طور سے ناممکن ہے۔ عہد فطرت کے عادات و خصائل اور ارادوں کی وہ بے قیدی اور ہر نہ گردی جو اس حالت کا امتیازی وصف ہے ایک دو دن میں نہیں مٹائی جاسکتی۔ اس کے لیے ایک طویل عرصہ درکار ہے جس میں ملک کے قوانین و ضوابط اور معاشرہ کے اخلاقی اقدار انسانی افکار و اعمال پر اپنا اثر قائم کر سکیں۔ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ جب کوئی فرد ملک کے احکام و قوانین کی خلاف ورزی کرتا ہے تو اس وقت اس کی کیا حیثیت ہوتی ہے؟ اگر یہ احکام و قوانین خود اسی کے ارادے کا مظہر ہیں جیسا کہ روسو کا بیان ہے تو اس طرح وہ خود اپنے ارادے کے خلاف عمل کرتا ہے اور یہ مضر یا غیر ممکن ہے۔ کوئی شخص اپنی ذات اور اپنے ارادوں کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھاتا ہے۔ لہذا یہ کہ وہ دماغی محنت سے محروم ہو۔ اس کے علاوہ روسو نے ارادہ عامہ کی جو شرح کی ہے اس سے یہ نتیجہ ناگزیر طور پر نکلتا ہے کہ افراد اور

ملکت کے مابین کبھی اختلاف رائے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر کسی مسئلہ میں ایسا اختلاف پیدا ہو تو مسئلہ زیر بحث کا جو تصفیہ بھی بالآخر ہو گا وہ ارادہ عامہ پر مبنی نہ ہو گا۔ واقعہ یہ ہے کہ اہم مسائل میں افراد کے درمیان نہ صرف اختلاف رائے ہوتا ہے بلکہ بعض امور میں شدید مخالفت بھی واقع ہو جاتی ہے۔ اب اگر وہ ہو گا خیال صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اکثریت کی رائے جس جانب ہو ارادہ عامہ کا میدان بھی اسی طرف ہو گا لیکن ایسی صورت میں ارادہ عامہ افراد کی مجموعی رائے سے نہیں بلکہ ان کی اکثریت کی رائے سے تشکیل پذیر ہو گا۔ لہذا اسے اکثریت کا ارادہ تو کہا جاسکتا ہے لیکن ارادہ عامہ سے موسوم کرنا صحیح نہ ہو گا۔

اس کے مقابلہ میں اسلامی ملکت کی ابتدا اور اس کے نشو و ارتقا پر غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ یہ ملکت اور اس کے احکام و ضوابط ایک حقیقی ارادہ عامہ پر مبنی ہیں۔ اسلامی ملکت ایک عہد و میثاق کے اجد و جود میں آئی ہے جو ذات الہی اور مسلمانوں کے مابین منعقد ہوا تھا۔ یہ میثاق اس اقرار سے عبارت تھا کہ مسلمان انفرادی اور جماعتی حیثیت سے اس مقصد حیات کو اپنی زندگی اور اپنے افکار و اعمال کے لیے قبول کرتے ہیں جسے خداوند تعالیٰ نے ان کے لیے متعین کر دیا تھا۔ نیز اس مقصد حیات کی تکمیل کے لیے جو دستور زندگی اور ضابطہ عمل رسول کے ذریعہ ان تک پہنچایا گیا ہے اس کی رہنمائی اور ہدایت بھی انھیں تسلیم ہے۔ یہ اقرار تھا اس بات کا کہ آئندہ سے مسلمان کسی اور مقصد پر اپنی علمی اور فکری قوتیں نہیں صرف کریں گے بجز اس ایک مقصد کے جو ان کے فرمانروائے حقیقی نے ان کے لیے متعین کر دیا ہے۔ اور اسی طرح اپنی انفرادی اور جماعتی زندگی کے جملہ امور و مسائل میں وہ کسی اور قانون و ضابطہ یا کسی دوسرے آئین و دستور کی رہنمائی نہیں قبول کریں گے بلکہ صرف اس دستور زندگی اور آئین عمل میں اپنے لیے ہدایت تلاش کریں گے جو انھیں رسول کے توسط سے عطا ہوا ہے۔ اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ نے جس کی اطاعت کا عہد مسلمانوں نے میثاق کے ذریعہ کیا تھا ان کی زندگی کے مقاصد ان کے اصول کار نیز ان کی معیشت و سیاست اور حیات عالمی کا پورا خاکہ تیار کر دیا۔



ہمذا اب ان تمام قانونی، سیاسی، عائلی اور دیگر مسائل میں جو اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ کے حدود میں آتے ہیں مسلمانوں کی صرف ایک ہی رائے ہو سکتی ہے جو بالکل متحد اور شائبہ اختلاف سے پاک ہے مقاصد کی یکجہتی اور اصولوں کی ہم آہنگی نے اسلامی معاشرہ میں وہ حالت پیدا کر دی جو ارادہ عامتہ کے وجود کی ضروری شرط ہے۔ انفرادی حیثیت سے دیکھیے تو بھی یہی صورت نظر آتی ہے۔ کوئی فرد جب دائرہ اسلام میں داخل ہوتا ہے تو وہ نہ صرف خدا اور رسول پر ایمان لانا ہے بلکہ ان تمام اخلاقی اقدار اور قانونی اصول و ضوابط کو بھی اپنی زندگی کے لیے قبول کرتا ہے جو قرآن و سنت سے مشتق ہیں۔ اس طرح سے صاف دیکھا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کا ارادہ عام اس ارادہ عام سے کہیں زیادہ واضح اور مری ہے جس پر روسوں نے معاہدہ عمرانی کی بنیاد رکھی تھی۔ روس کے ارادہ عام کو پیش نظر رکھ کر کوئی شخص یہ نہیں کہتا کہ فلاں فلاں مسئلہ میں جمہور کی عام رائے کا میلان کس طرف ہوگا۔ روس کو پیش کردہ ارادہ عام ایک دل کش تخیل اور دلفریب طلسم سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کے برخلاف اسلامی معاشرہ اور مملکت میں جتنے اہم مسائل پیدا ہو سکتے ہیں ان کی مخصوص نوعیت معلوم ہو تو ایک معمولی سمجھ کا آدمی بھی یہ بتا سکتا ہے کہ کسی خاص مسئلہ کی بابت مسلمانوں کا فیصلہ کیا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے ارادہ عام کا دار مدار قرآن و سنت کے احکام و ہدایات پر ہے اور یہ احکام و ہدایات جو اسلامی معاشرہ کے ارادہ عام کی بنیاد و اساس ہیں مرنی شکل میں ہمارے سامنے موجود ہیں۔ قرآن حکیم مسلمانوں کی زندگی اور عمل کا ایک جامع قانون ہے جو ان کے اعمال و کردار کی راہوں کو واضح طور سے متعین کر دیتا ہے۔

روسوں نے ارادہ عام کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس میں یہ وضاحت کہیں نہیں ہے کہ اس کا مستقر کہاں ہے۔ آیا ارادہ عام مملکت کی ذات میں مرکوز ہے یا حکومت اور اس کے مختلف انتظامی اعضاء ارادہ عام کا مظہر ہیں۔ غالباً روس اس سوال کو یونہی میم چھوڑ دینا چاہتا تھا کیونکہ وہ جمہوریت کا پرستار تھا اور اس کی مملکت میں تمام افراد یکساں طور سے فرمانروائی کی صفت سے متصف تھے۔ اس کا تصور

مملکت یونانی تصور سے بہت کچھ ملتا جلتا تھا کیونکہ اس نے ہمیشہ اس بات پر زور دیا کہ مملکت کے نظم و  
 نسق اور قانون سازی میں ہر فرد مملکت کے برابر راست حصہ لینا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ایسی مملکت جس میں  
 ہر فرد مساوی طور سے شرکت کر سکے صرف شہری مملکت (City State) ہو سکتی ہے اور شہری مملکت  
 میں ارادہ عامہ کا مستقر شہر کا حکومت یعنی جمہور کا انفرادی نفس ہے۔ لیکن اس قسم کا دعویٰ کرنا منطق و استدلال  
 کا خون کرنا ہو گا کیونکہ ارادہ عامہ ایک فکری وحدت ہے جسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے فرد افراد ہر  
 انسان کے نفس میں اس کا پایا جانا خلاف عقل ہے۔ اگر اس کا مستقر افراد کے نفس کے علاوہ کہیں اور  
 ہے تو وہ حکمران کا نفس ہی ہو سکتا ہے خواہ یہ حکمران ہاں کے فرمانروا کی طرح مطلق العنان ہو، لاک کے  
 فرماں روا کی مانند یا بند دستور ہو، یا ایک کامل جمہوریت کی حاملہ (Executive) کا صدر ہو۔ غور سے  
 دیکھا جائے تو ارادہ عامہ اپنے اظہار کے لیے شخصیت کا محتاج ہے۔ کیونکہ ارادہ نبیہ ارادہ کرنے والے  
 کے کوئی معنی نہیں رکھتا ہے اور ارادہ کرنے والا وہی ہو سکتا ہے جو شخصیت کے دیگر اوصاف سے متصف  
 ہو یہی وجہ ہے کہ ارادہ عامہ کا مستقر افراد کا کوئی مجموعہ نہیں ہو سکتا کیونکہ افراد کا کوئی مجموعہ شخصیت نہیں پیدا  
 کر سکتا ہے الایہ کہ کسی عارضی گروہ یا قوت جذبہ کے تحت اس میں شخصیت کے اوصاف نمایاں ہو سکتے ہیں مثلاً  
 کوئی مجمع دفعۃً غصہ یا جوش میں آجائے تو اس وقت اس مجمع میں ایک وحدت فکری پیدا ہو جاتی ہے اور  
 اس کا اجتماعی ارادہ ظہور پذیر ہونے لگتا ہے۔ لیکن اول تو اس قسم کا جوش یا جذبہ محض عارضی ہوتا ہے جو  
 بہت جلد زائل ہو جاتا ہے، دوم قانون جو کہ مملکت کے ارادہ عامہ پر مبنی ہے کسی وقتی جذبہ و سببان کا نتیجہ  
 نہیں ہوتا بلکہ ایک مدت کے فکر و تدبیر کے بعد وجود میں آتا ہے۔ روسونے ارادہ عامہ کا مستقر افراد مملکت کے  
 انفرادی نفس میں تلاش کرنا چاہا تھا اور یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے دعوے پر مضبوط دلائل نہیں لاسکا اور ارادہ  
 عامہ کے اس پہلو کو ہم چھوڑنے پر مجبور ہو گیا۔ لیکن نے روسو کی مشکلات کی صحیح نوعیت معلوم کر لی چنانچہ  
 اس نے دعویٰ کیا کہ ارادہ عامہ کا مستقر خود مملکت کی ذات ہے جو شخصیت کے اعلیٰ ترین اوصاف سے



متصف ہے۔ اس طرح ارادہ عامہ کے مستقر کی تلاش بیگل کو اس تصور کی طرف لے گئی کہ مملکت ایک عضوی وجود (Organism) ہے اور اس علیحدہ شخصیت رکھتی ہے بیگل نے مملکت کی شخصیت کا اثبات کیا اور بتایا کہ مملکت ان اجزاء کے مجموعہ سے ایک زائد تر وجود رکھتی ہے جن سے اس کی ترکیب عمل میں آتی ہے یعنی اس کی شخصیت افراد مملکت کی جداگانہ شخصیتوں کے مجموعہ سے وسیع تر ہے اور انھیں اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ روسو کا ارادہ عامہ ایک ایسی کشتی کی مانند تھا جس کا کوئی لنگر نہ ہو بیگل نے یہ لنگر پایا لیکن اس دریافت نے مملکت کے تصور میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ کیونکہ بیگل نے مملکت کی شخصیت کا اثبات کرتے ہوئے یہ دعویٰ بھی کیا کہ چونکہ اس کی شخصیت افراد کی جداگانہ شخصیتوں سے فوق ہے نیز اس کا ارادہ بھی افراد کے مجموعی ارادہ سے ایک زیادہ تر اور وسیع تر حقیقت کا مالک ہے اس لیے مملکت اپنے عمل میں افراد کے جذبات و خواہشات اور ان کے ارادوں کی پابندی نہیں ہو سکتی۔ اس کی اعلیٰ تر شخصیت کے سامنے افراد غیر مشروط طور پر ہمہ اطاعت ختم کر دینا چاہیے۔ کوئی آئینی یا اخلاقی پابندی اس کی بالتر شخصیت پر مشروط نہیں ہو سکتی۔ وہ ہر طرح کی تنقید سے آزاد ہے، ہر نوع کی خطا و اغزش سے پاک ہے اور ہر قسم کی خانی سر مبرا ہے۔ افراد غلطیاں کر سکتے ہیں لیکن مملکت کوئی غلطی نہیں کر سکتی۔ اصول و ضوابط اور اخلاقی و قانون (Moral Law) کی پابندی سے وہ بالکل آزاد ہے۔ خود اس کا عمل ہی اخلاق کا صحیح ترین معیار ہے۔ اسی لیے افراد اس کے مقابلہ میں کسی قسم کے حقوق نہیں رکھتے۔ اس طرح مملکت کا وہ تصور خلق ہوا جو نازی اور فاسطی حکومتوں کی اساس و بنیاد ہے۔ تاریخ کی تمام طرفی دیکھیے کہ اس فلسفہ کی تخلیق کا باعث وہ شخص ہوا جو جمہوریت کا ابوالآبار اور انفرادیت کا سب سے بڑا علمبردار تھا۔ کیونکہ اس حقیقت میں کسی بحث کی گنجائش نہیں ہے کہ روسو کا ارادہ عامہ ہی وہ بنیادی تصور تھا جس کی اساس بیگل نے تصوری مملکت (Ideal State) کا فلسفہ تعمیر کیا۔

اب اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بیگل کے اس نظریہ میں ایک گہرا تضاد ضمیر ہے۔ بیگل نے بیک وقت

ملکیت کو شخصیت کے اوصاف سے آراستہ کیا اور اسے اخلاقی قانون کی پابندی سے ماوراء قرار دیا۔ لیکن  
 کے نزدیک ملکیت ایک مستقل اور جدا گانہ شخصیت کی مالک ہے اور اس کا ارادہ ایک طرف تو ان افراد  
 کے مجموعی ارادہ کا حامل ہے جن کے اجتماع و تنظیم سے ملکیت وجود میں آتی ہے اور دوسری طرف اس کا  
 یہ ارادہ افراد کے مجموعی ارادہ سے ماوراء اور بالاتر بھی ہے۔ پھر چونکہ ملکیت کی شخصیت اور اس کا ارادہ افراد کی  
 شخصیتوں اور ان کے مجموعی ارادہ سے الگ ایک مستقل وجود ہے اس لیے قدر تا وہ اس اخلاقی تین مضابطہ  
 کی پابند نہیں ہے جس کا وجود افراد کے ارادوں کو انتشار و تصادم سے محفوظ رکھتا ہے۔ ملکیت نہ صرف  
 ان افراد کے مقابلہ میں اخلاقی پابندیوں سے آزاد ہے جن کے مجموعہ سے وہ مرکب ہے بلکہ دوسری ملکیتوں  
 سے اس کے جو تعلقات قائم ہیں ان میں بھی وہ کسی اخلاقی معیار یا اصول و قانون کی پابند نہیں ہو سکتی۔  
 یہ دعویٰ کرتے ہوئے لیکن نے شخصیت کے لوازم و خواص سے بالکل صرف نظر کر لیا۔ شخصیت کے لیے  
 سب سے پہلے ارادہ کا وجود ضروری ہے اور یہ لیکن کو بھی تسلیم ہے۔ لیکن کیا محض ارادہ کا موجود ہونا ہی شخصیت  
 کو مستلزم ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہمیں جملہ افراد انسانی میں شخصیت کے وجود و حال کو یکساں تسلیم کرنا پڑے گا  
 کیونکہ ہر شخص اپنا ذاتی ارادہ رکھتا ہے۔ لیکن حقیقتہً شخصیت کا اطلاق اسی فرد پر ہو سکتا ہے جس کے ارادہ  
 میں ایک تنظیم اور وحدت فرجی پائی جاتی ہو۔ یعنی خاص خاص حالات میں اس کا ارادہ ہمیشہ ایک ہی رخ  
 پر مائل ہو۔ اس سے پہلے بچہ کی مثال دے کر ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ارادہ کا قابو یافتہ اور آئین شناس ہونا  
 ہی شخصیت کا کمال ہے۔ بچہ کے اعمال پر نیکی بدی کا حکم کیوں نہیں لگایا جاتا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی  
 نفرت و رغبت کا کوئی اصول نہیں ہوتا اور نہ اس کی پسند یا ناپسندیدگی کا کوئی معیار ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر  
 اس کا کار و عمل بچہ جمل ہوتا ہے۔ جیسا جیسا وہ بلوغ کی طرف بڑھتا ہے اس کی طبیعت اور عمل کے اصول نمایاں  
 ہونے لگتے ہیں اور یہ بات باسانی بتائی جاسکتی ہے کہ کوئی خاص عمل اس کی طبیعت کے خلاف ہو گا یا نہیں  
 ارادہ کی قوت اس میں پہلے بھی موجود تھی لیکن اس کا حجان و اصول نامعلوم تھا۔ پہلے اس کا ارادہ



بالکل بے قید تھا، اب وہ خاص خاص اصول و ضوابط کا پابند ہے۔ اس طرح معلوم ہوگا کہ اصول پسندی اور ضابطہ شناسی شخصیت کا اصلی جوہر، اور جس نسبت سے یہ صفت کسی انسان میں ترقی پذیر ہوتی ہے اسی نسبت سے اس میں شخصیت کا رنگ گہرا ہوتا جاتا ہے۔

اس لیے ہیکل کا یہ خیال کہ ملکیت ایک جداگانہ شخصیت رکھتی ہے لیکن کسی اصول اور ضابطہ اخلاق کی پابند نہیں ہے درحقیقت ایک بے معنی سی بات ہے شخصیت کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کا حامل اصول پسند اور ضابطہ شناس ہو اور اپنے اصولوں کے لیے بڑی سے بڑی قربانی دینے پر آمادہ ہو۔ اگر ملکیت شخصیت رکھتی ہے تو اس کی طبیعت کا کوئی اصول اور اس کے عمل کا کوئی قانون ہونا چاہیے اور اس کے ارادہ کو اس اصول و قانون کا تابع ہونا چاہیے۔ ایک ایسی ملکیت جو نہ اپنے افراد کے مقابلہ میں کسی اصول کی پروا کرتی ہو اور نہ دوسری ملکیتوں کے ساتھ اپنے تعلقات میں کسی اصول کی پابند ہو یقیناً شخصیت سے عاری ہے۔ ہیکل نے ایک ہی مانس میں ملکیت کی شخصیت کا اثبات کیا اور اسے شخصیت کے جملہ خواص و لوازم سے محروم بھی کر دیا۔

غور سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ ملکیت میں شخصیت کی یہ تلاش دراصل افراد انسانی کی تکمیل ذات کے لیے ایک اعلیٰ ترین شخصیت (Supreme Personality) کی تلاش تھی جو انسان کے لیے ایک نصب العین کا کام دے سکے۔ اسی لیے ہیکل نے ملکیت کو صفاتِ اُوبہیت سے متصف کرنے کی کوشش کی اور دعویٰ کیا کہ وہ خطا و لغزش سے پاک ہے۔ ہیکل نے یہ خیال نہیں کیا کہ ملکیت ایک لاشخصی وجود (Impersonal thing) ہے اور کوئی لاشخصی وجود افراد کے جذباتِ الفت و عقیدت یا ان کے جذبہ خوف کا مرکز نہیں بن سکتا۔ اعلیٰ ترین شخصیت کا تصور صرف خدا ہی کا تصور ہو سکتا ہے جو کوئی لاشخصی وجود نہیں ہے اور جن مذاہب نے لاشخصی خدا (Impersonal God) کا تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے وہ ہمیشہ ناکام رہے ہیں۔ اعلیٰ ترین شخصیت جو تکمیل ذات کے لیے بطور نصب العین کام دے ایک ایسی ہی شخصیت ہو سکتی ہے جس سے انسان کسی جوابی عمل (Response) کی توقع رکھتا ہو اور جس سے وہ اپنی تباہی، اپنی حاجات اور اپنے مصائب و مشکلات میں

تسکین حاصل کر سکے۔ مملکت انسان کی جذباتی زندگی سے قطعاً بیگانہ اور اس کی اندرونی نفسی آرزوؤں اور تمناؤں سے یکسر بے تعلق ہوتی ہے لیکن خدا کا تصور انسان کی جذباتی زندگی سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے اور اسے دانشمندی کہیے یا حماقت، بہر حال یہ واقعہ ہے کہ انسان نے ہمیشہ، ہر دور اور ہر زمانہ میں خدا کے اعتقاد و تصویر ہی میں اپنی مشکلات و مصائب اور جذباتی زندگی کے طوفانوں سے پناہ لی ہے۔

مندرجہ بالا استدلال کی روشنی میں ہم یہ دعویٰ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ افراد مملکت کی تکمیل ذات اور ارتقاء نفس کے لیے اعلیٰ ترین شخصیت کا تصور صرف خدا کا تصور ہو سکتا ہے اور جو مملکت اس اساس پر قائم ہو جس کا قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ خدا کی ذات و صفات کے کامل ترین تصور سے نہ مشتق ہو، وہ اپنے نصب العین کو کبھی نہ پاسکے گی یعنی اس میں افراد کی تکمیل شخصیت اور ارتقاء ذات کے امکانات ناپید ہوں گے۔ یہی سبب ہے کہ ایک اچھی مملکت صرف الہامی اساس ہی پر قائم ہو سکتی ہے کیونکہ خدا کی ذات و صفات کا صحیح تصور انسان کی عقلی قوتوں کے بس سے باہر ہے۔ اگر انسان خود اس بات کی کوشش کرے کہ الومیت کے کامل ترین تصور تک محض اپنی عقل کی مدد سے پہنچ جائے تو اس کی یہ کوشش سیکڑوں لاکھوں برس میں بھی بار بار نہ ہو سکے گی۔ خدا کا صحیح تصور عقل کے کامل ارتقاء کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے اور یہ انسانی ارتقاء کی آخری منزل ہوگی۔ زندگی اور تمدن کے مسائل کا حل اس وقت تک ملتوی نہیں کیا جاسکتا۔ فطرت الہی جب تک خود اپنی ذات و صفات کا انکشاف نہ کرے انسان اس کے تصور سے عاجز رہے گا اور گمراہی کی وادیوں میں بھٹکا کرے گا۔ اب اسلام کے مملکتی اور تمدنی نظام پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ یہ پورا نظام الہامی اساس پر قائم ہے۔ خدا کا تصور ہی وہ مرکز ہے جس پر اسلام کے سارے قوانین و ضوابط اور تمام مملکتی اور تمدنی احکام گردش کرتے ہیں۔ اس لیے صرف اسلامی مملکت ہی یہ دعویٰ کر سکتی ہے کہ وہ ایک صحیح اساس پر قائم ہے۔ دوسرے الہامی مذاہب نے خدا کے تصور کو مملکتی زندگی کی اساس نہیں بنایا بلکہ غور کیجیے تو دوسرے تمام مذاہب مملکتی زندگی کے تصور سے خالی ہیں۔ انھوں نے اپنی جدوجہد صرف اخلاقی اور معاشرتی زندگی تک محدود رکھی۔



اسلام سے کئی صدی قبل یونان کا مشہور فلسفی افلاطون بھی اسی نتیجہ پر پہنچا تھا کہ افراد مملکت کے سامنے خدا کا صحیح توں تصور پیش کیا جانا چاہیے چنانچہ اپنی کتاب ریاست میں افلاطون اجتماعی زندگی کا نصب العین یہ قرار دیتا ہے:

”اطوار انسانی کو حتی الامکان اطوار الہی کے مطابق بنایا جائے۔“

افلاطون اس حقیقت کا قوی احساس رکھتا تھا کہ انسان کے ذہن میں خدا کا جو تصور قائم ہوگا اس کی شخصیت بھی اسی تصور کے مطابق نشوونما پائے گی۔ یہی وجہ تھی کہ ”ریاست“ میں اس نے اس بات پر زور دیا کہ دیوتاؤں کے متعلق جو غلط قہمے مشہور ہیں وہ تاریکیت یافتہ اشخاص کے کانوں میں نہ پڑنے پائیں۔ وہ لکھتا ہے:

”اس کے علاوہ اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے محافظ آپس میں لڑنے جھگڑنے کو بدترین عادت تصور کریں تو ہمارا فرض ہے کہ انھیں سماجی جنگوں کے متعلق ایک لفظ بھی نہ سننے دیں۔ نہ ان سازشوں اور باہمی سازشوں کا تعلق ذکر کرنا چاہیے جو دیوتاؤں کے درمیان بتلائے جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ تمام رعایتیں سراسر غلط اور بے بنیاد ہیں۔ نہ ہم کو ان روایات کا ذکر کرنا چاہیے جن میں دیوتاؤں کا یہی محور آرائیوں کے حالات بیان کیے گئے ہیں اور نہ کٹر وں پران محوکوں کے کشیدے کاڑھنے کی اجازت دینی چاہیے۔ نیز ان دیگر بے شمار جھگڑوں کے متعلق بھی یہ خاموشی اختیار کرنی چاہیے جو دیوتاؤں، مشاہیر اور ان کے عباد و افراد کے درمیان ہوئے۔ اگر یہ لوگ باوجود تو ہم تو یہاں تک کہنے کو تیار ہیں کہ جنگ و جدال سخت ناپاک کام ہے اور آج تک اچھے شہروں میں کبھی جھگڑا اور فساد نہیں ہوا۔“

مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہو گا کہ افراد کی اخلاقی تربیت کے لیے افلاطون خدا کی ذات و صفات کے صحیح تصور کو کس درجہ اہمیت دیتا تھا۔

مشہور انگریزی مصنف لارڈ برائس (Lord Bryce) بھی انسان کی اجتماعی تنظیم اور مملکتی زندگی کے لیے تصور الوہیت کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے چنانچہ عیسائیت کے اخلاقی اور تمدنی اثرات پر بحث کرتے

ہوئے ایک جگہ لکھتا ہے:

"ہر قوم کی باطنی اماندہونی زندگی مذہب ہی کے طاق نظام سے پیدا ہوتی ہے۔  
 بھی متفرق تھی۔ وہ خدا کی وحدانیت کا عقاد ہی تھا جس نے انسان کی وحدت کا تصور پیدا کر دیا۔  
 کیا۔ کیونکہ انسان خدا ہی کی صورت پر پیدا کیا گیا تھا۔ باطنی امانت و وحدت کا تصور ہی اس کا  
 اسی محبت جس نے بالآخر ان سب کو ایک ہی ختم وحدت میں پیدا کیا۔ مذہب ہی اس کا وسیلہ تھا۔  
 ایک دوسرے سے جدا کر رکھا تھا۔ اس نئے مذہب نے اپنی جماعت بنائی اور اسے وحدت و  
 (Holy Roman Empire) کے قیام کا باعث بنا جس نے پورے یورپ میں اپنی وحدت کا  
 ایک کثیرتصویری اور مذہبی تصور کے مقابلہ پر اس کی جدوجہد کی۔  
 (Plurality of Godhood.)  
 کے خفیہ سے خفیہ میں بہت سی چیزیں تھیں۔

حقیقت یہ تھی کہ تصور وحدت انسان کی فطری زندگی کے لیے ضروری ہے بلکہ ملکیت کے اعلیٰ  
 ترین مقام تک پہنچنے کی ذات و صفات کے صحیح تصور ہی سے وابستہ ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ملکیت  
 ایک ایسا ادارہ ہے جو انسانی ملکیت کو ثابت اور قائم رکھنے کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ ہم یہ بھی ثابت کر چکے  
 ہیں کہ شغلیت کی تکلیفیں سب سے زیادہ طاقتور ادارہ ہیں۔ یہ ادارہ جس میں بے قیدی اور بے آئینی معدوم  
 ہو چکی ہو اور اعلیٰ درجہ کا انصاف ہو اور اس میں موثر اثر ہو کہ اس ادارہ میں ہو کہ اس میں جو اثرات کی مدد سے  
 بالکل بے شمار ہو یعنی اس میں وہ اثرات ہیں جو اس میں ہیں۔ یہ ادارہ جو اس میں ہے۔ یہ ادارہ جو اس میں ہے۔  
 کسی اعلیٰ اصول پر مبنی ہو جو انسان ملکیت کے قانونی دباؤ یا رائے عامہ کے خوف سے اعمال و کردار کی راستی  
 اختیار کرتا اور اپنے ارد گرد کو ضبط میں رکھتا ہے اس کی آئین شناسی اور ضابطہ پسندی ایک عارضی اور سطحی کیفیت  
 ہے جو انسانی جمعی موثرات کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی اور عمل کے اس دائرہ میں جو ملکیت  
 اور اس کے قانونی نظام کی رسائی سے خارج ہے۔ ایسے افراد کی بے قیدی اور بے آئینی بدستور باقی رہتی ہے۔



بھر یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ معاشرہ کی رائے عامہ اور ملکتی قوانین زندگی اور اعمال کے تمام امور کو اپنی نگرانی میں نہیں لے سکتے۔ بہتر سے بہتر قانونی نظام اور سخت سے سخت معاشرتی دباؤ کے بعد بھی انسانی زندگی کے بیشتر اعمال و افعال قانون اور معاشرہ کی گرفت سے باہر رہتے ہیں اور خود ان دائروں میں بھی جہاں قانون اور معاشرتی رائے عامہ کی نگرانی موثر ہو سکتی ہے، چالاک، بھوٹ یا فریب کے ذریعہ لوگ اپنے جرم پر پردہ ڈانے اور اس کے نتائج سے بچنے میں کامیاب رہتے ہیں۔ تمدنی زندگی کا سب سے دشوار اور پیچیدہ مسئلہ یہی ہے کہ انسان میں وہ اخلاقی احساس و شعور کس طرح پیدا کیا جائے جو اسے زندگی اور عمل کے ان گوشوں میں بھی نیک عملی اور راست کرداری پر استوار رکھے جہاں فوج، پولیس قانون اور معاشرہ غرض کہ کسی خارجی قوت کی پہنچ نہیں ہو سکتی۔ یہ یاد رہے کہ محض تعلیم سے یہ بات نہیں پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ عمل کا تعلق انسان کے جذبات اور اس کے ارادہ سے ہے نہ کہ اس کے ذہن و دماغ سے۔ نفس کی ایسی تربیت و رالوہ کا ایسا ضبط اس وقت تک ناممکن الحصول ہے جب تک خدا کی ذات و صفات کا صحیح تصور انسانی ذہن میں ایسی مضبوطی اور قوت کے ساتھ راسخ نہ ہو جائے کہ وہ اپنی زندگی اور عمل کے ہر قدم پر اس کی گرفت محسوس کرنے لگے یہی وہ مقام ہے جہاں انسان تکمیل ذات اور ارتقاء شعنی شخصیت کے ایسے اعلیٰ مدارج پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر مملکت، اس کے قوانین، اس کی فوج اور پولیس اور معاشرہ کی رائے عامہ غرض کہ خالص کی ہر قوت اس کے سامنے سے ہٹا لی جائے تب بھی اس کا تربیت یافتہ نفس اور قابو یافتہ ارادہ اسے راستی اور نیک عملی کی راہ پر ثابت قدم رکھتا ہے۔ کیونکہ خدا کے تصور اور اس کے قانون مکافات کے تصور سے انسان کہیں بچ کر نہیں جاسکتا۔ وہ ہر حال بہر آن اور ہر مقام پر اس کے جذبہ خوف اور جذبہ الفت سے اپنا خراج و وصول کر لیتا ہے۔ یہ صفت نہ مملکت کے قانونی نظام میں پیدا ہو سکتی ہے نہ اور کسی خارجی قوت میں۔ اسی وجہ سے افراد مملکت کی تکمیل ذات و تدخیر نفس ممکن نہیں ہے جب تک خدا کا تصور اس کی ذات و صفات کا تصور اور اس کے قانون مکافات کا تصور انسانی

۱۔ اسی باب میں آگے چل کر ہم تعلیم کے اثرات و نتائج پر ذرا تفصیل سے بحث کریں گے۔

ذہن و عین پر مکمل اور حقیقی قبضہ نہ پائے۔

اس طرح خدا کا اعتقاد ملکوت کے مقاصد کی تکمیل کے لیے اتنا ہی ضروری ہے جتنا اس کے وجود کے لیے فوج اور پولیس کا ہونا ضروری ہے۔ لیکن خدا کا اعتقاد دو تصور اپنے متضمنات (Implications) رکھتا ہے جو اس سے جدا نہیں کیے جاسکتے ہیں۔ اول ہریت کا ہر تصور بشرطیکہ وہ لاشعری نہ ہو اپنے ساتھ خیر و شر کا ایک خاص معیار اور اخلاقی اقدار کا ایک متعین نظام پیدا کرتا ہے۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ خدا کا اعتقاد بے معنی ہے اگر اس کی خوشنودی اور ناخوشی، اس کی محبت اور اس کے غضب و انتقام کے اصول انسان پر واضح نہ ہوں جس خدائی پسند و ناپسندیدگی جس کی خوشنودی و ناخوشی کا کوئی اصول و معیار نہ ہو جس کے متعلق انسان یہ علم نہ رکھتا ہو کہ وہ کس قسم کے عمل سے خوش ہو کر انعام دیتا ہے اور کون سا عمل اس کے غیظ و غضب کا موجب ہوتا ہے اس کی نظر سے دلوں میں خوف و محبت اور ایم و رجا کے جذبات کس طرح پیدا ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ خدا کا اعتقاد خیر و شر کا ایک متقل معیار وجود میں لاتا ہے۔ اب اگر قانون کی ماہیت پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ قانون بنی ہوتا ہے جو معاشرہ کی عام اخلاقی تصورات اور اس معیار میں وقوع پر جو معاشرہ میں رائج ہوتا ہے۔ کسی ایسے قانون کا تصور نہیں کیا جاسکتا جو معاشرہ کے ستمہ اخلاقی اقدار سے متصادم ہو تا ہو۔ پھر اگر خدا کا اعتقاد و تصور ملکوت کے مقاصد و اغراض کے لیے ضروری ہے تو اس کے ساتھ ہی وہ اخلاقی اقدار اور معیار خیر و شر بھی اس اعتقاد کی تکمیل کے لیے ضروری ہے جو اس تصور سے متضمن ہوتا ہے۔ ورنہ خدا کا اعتقاد بے معنی ہو جائے گا اور اس کی اصلی غرض فوت ہو جائے گی۔ لہذا ہم اس نتیجہ تک پہنچے پر مجبور ہیں کہ ملکوت کا قانونی نظام بھی الہامی اساس پر بنی ہونا چاہیے۔ کیونکہ خدا کی پسند و ناپسندیدگی اور اس کی خوشنودی یا ناراضی کے اسباب کا علم انسان کو صرف الہام ہی کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے۔ یوں بھی اگر کسی قانون کے متعلق یہ تصور پیدا ہو جائے کہ اُسے ہمارے ہی جیسے انسانوں نے وضع کیا ہے تو اس کی حرمت و اطاعت کا وہ قوی جذبہ نہیں پیدا ہو سکتا جو اس احساس سے پیدا ہوتا ہے کہ قانون ہماری اور آپ کی مرضی کا نام نہیں بلکہ ارادۃ الہی سے براہ راست



وجود پذیر ہوا ہے یا کم از کم ان اصولوں پر قائم ہے جو خدا نے متعین کر دیے ہیں۔ اس کے علاوہ مملکت ایک خارجی وجود ہے۔ اور جو اطاعت محض خارجی دباؤ اور طاقت کے خوف سے حاصل کی جائے وہ تکمیل ذات اور ارتقاء شخصیت میں معین نہیں ہو سکتی۔ انسانی شخصیت کی تکمیل کے لیے الفت و عقیدت کے جذبات بھی اسی طرح ضروری ہیں جس طرح سزا کا خوف اور خارج کا دباؤ۔ ایک بچہ جس کی تربیت خوف و دہشت کے ماحول میں ہوئی ہو، اس طرح کہ اس کے جذبات لطف و محبت کا کوئی مرکز نہ ہو، یقیناً شخصیت کے اعلیٰ ترین لوازم سے محروم رہے گا۔ اگر خوف اور ڈر کے ساتھ ماں باپ کی محبت کا داعیہ بھی اس کے اعمال کا محرک ہوتا تو اس کا نشو و نما یک طرفہ نہ ہوتا۔ اسی طرح جب تک قانون کا ڈر اور حکومت کا احتساب افراد انسانی کی اطاعتوں اور فرماں پذیر یوں کا محرک ہوگا، ان کا اخلاقی نشو و نما ناقص اور ان کی شخصیتیں غیر مکمل رہیں گی۔ لیکن اگر اس خارجی دباؤ کے ساتھ ان کی محبتوں اور عقیدتوں کے لیے کوئی مرکز بھی پیدا کر دیا جائے تو ان کی اطاعت زیادہ پائیدار و حقیقی ہوگی۔ مملکت اس عقیدت و الفت کا مرکز نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کا وجود افراد براہ راست محسوس نہیں کرتے۔ مزید برآں محبت و الفت کے جذبات انسان میں اسی وقت پیدا ہوتے ہیں جب وہ یہ سمجھنے لگے کہ ان جذبات کا معروض (Object) ان کے احساسات کو سمجھنے اور ان سے اثر پذیر ہو کر جوابی عمل کی طرف مائل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ مرکزیت صرف تصور الوہیت کو حاصل ہے جو مذکورہ بالا تمام شرائط پر پورا اترتا ہے۔ خدا کے تصور اور اس سے پیدا ہونے والے مذہبی اور اخلاقی تصورات کی باہمیت ان لوگوں کو بھی تسلیم ہے جنہوں نے اپنی سیاست و تمدنی زندگی سے خدا اور مذہب کو خارج کر دیا ہے چنانچہ برائے

(Bryce) اپنی مشہور کتاب (Studies in History and Jurisprudence) میں لکھتا ہے:

”اس طرح جمہوریت کے قیام و بقا کا سوال حقیقتاً اس امر کا سوال ہے کہ آیا بنی نوع انسان میں نیک علی کار حجام اوفس بشری کے قوائے عقلی، ترقی کی جانب مائل ہیں یا رو بہ تنزل ہیں لیکن خود اس سوال کا جواب مذہب کے مستقبل پر منحصر ہے کیونکہ مذہب ہی اعلیٰ حیات جذبات رکھنے والے انسانوں کی اخلاقی توشیح و پشت پناہ ہے۔ وہ حکومتیں جن کی

حکمرانی صرف مادی طاقت اور اس سے پیدا ہونے والے خوف کے بل پر قائم ہے کچھ عرصہ تک اخلاقی قوت کے بغیر بھی اپنا وجود باقی رکھ سکتی ہیں لیکن کوئی آزاد حکومت جو جمہوری اصولوں پر مبنی ہو اس طرح اپنا وجود مادی نہیں رکھ سکتی۔ کیونکہ اخلاقی قوت ایک عظیمی اور لافانی قوت پر ایمان رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ایسی ہی لافانی قوت کے وجود کا یقین ہے جس نے ایک محدود دائرے میں ہی انسان کو بد اعمالیوں کی انتہا اور سوسائٹی کو انتشار آفریں غلام سے محفوظ رکھا ہے۔“

عجب تماشا ہے کہ ایک طرف تو جمہوریت کے بقا کو خدا کے یقین اور اخلاق و مذہب کی قوت پر موقوف بتایا جاتا ہے اور دوسری طرف یورپ میں جمہوریت کی ترقی مذہبی انداز فکر کو پامال اور خدا اور غیب کے تصورات کو شکست دے کر حاصل کی گئی۔ انقلاب فرانس نے ذہن و نظر کی دنیا میں جو تبدیلیاں پیدا کیں اور جن کی اسل و دنیا پر جمہوریت کی عمارت کھڑی کی گئی انھوں نے وقت کے سیاسی تصورات ہی پر اپنا اثر نہیں چھوڑا بلکہ انسان کو مذہب سے برگشتہ اور خدا سے باغی کر دیا۔ اسی طرح نشاۃ ثانیہ کی تحریک کے نتیجے میں مذہب و مذہبی انداز فکر سے مغربی ذہن متنفر ہو گیا تھا اور ان حقائق سے بھی انکار کرنے لگا تھا جن کا تعلق عالم شہود سے زیادہ عالم غیب سے ہے۔ اس تحریک کی کامیابی سے یہ اعتقاد انسانی ذہن میں راسخ ہو گیا تھا کہ مذہب کا تعلق صرف افراد کی حیات شخصی سے ہے اور انسانی عقل اب اس قدر ترقی یافتہ ہو چکی ہے کہ وحی و الہام کی ہدایت نہ صرف بے ضرورت ہے بلکہ قطعاً مفترت ساں ہے۔ یہ یاد رہے کہ اس پورے دور میں جمہوریت فتنہ راور ترقی پذیر تھی۔ یورپ میں شخصی حکومتیں مٹ رہی تھیں اور ان کی جگہ جمہوری حکومتیں قائم ہو رہی تھیں۔ ان حکومتوں کی ذہنی روح بھی اسی نظریہ پر تعمیر ہوئی تھی کہ مذہب و اخلاق کے اصولوں کا اس طرح بے دخل ہو جانا نفس پرستی اور مادیت کی فیصلہ کن فتح تھی۔ حیات اجتماعی کے دائرہ عمل سے مذہب و اخلاق کا یہ اخراج مملکت کے نئے مقاصد سے گہری مطابقت رکھتا تھا۔ یورپ کی ان نئی جمہوری مملکتوں کا مقصد افراد کی تکمیل ذات اور ان کی شخصیتوں کو ذات الہی سے قریب تر کرنا تھا۔ ان کا اصلی مقصد اجتماعی زندگی اور معاشی وسائل کی ایسی تنظیم تھی جس سے افراد و مملکت کی مادی ضرورتا



بہتر طریقہ پر پوری ہوں اور ان کی راحت و آسائش کا معیار بڑھتا جائے جہاں ملکیتی کا روبرو اور اجتماعی جدوجہد کا مقصد محض مادی آسائش کی افزونی ہو وہاں اخلاق اور مذہب کی داخل ہو سکتا تھا۔ ایسی حکومتیں مذہب کے صرف اُس وقت تک رواداری برت سکتی ہیں جب تک وہ اس مقصد میں کوئی رکاوٹ نہ پیدا کرے۔ پھر چونکہ مذہب انسانی شخصیت کے ارتقا اور انسان کی اخلاقی صلاحیتوں کو ابھارنے پر زیادہ زور دیتا ہے اور مادی زندگی کی آکٹوں کو اس مقصد کا تابع قرار دیتا ہے اس لیے حکومت اور مذہب کے مابین بجز اس کے مصالحت کی اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی تھی کہ مذہب کو بے دست پا بنا دیا جائے۔ یورپ کی نئی حکومتوں کا محور عمل انسان کا مادی ارتقا تھا اور مذہب کی اساس بنیاد انسان کی اخلاقی ترقی اور اس کی تکمیل ذات ہے۔ مذہب کی شکست کی وجہ یہ تھی کہ انسان پر مادی آسائش کا خیال غالب تھا۔ اخلاقی ترقی اور شخصیت کا کمال اس کا مقصورہ نظر نہ تھا۔ نئی نئی کامیابیوں کے جوش میں مغربی ذہن نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ مذہب و اخلاق کی شکست کے وہی نتائج کتنے ہی نل افراد ہوں لیکن اس کے آخری نتائج خود مادی زندگی کی فلاح اور انسانی مسرت کے لیے بھی ہلکے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک خاص حد تک مادی احتیاجات کی تکمیل ضروری ہے۔ اگر انسان کی ذاتی ضروریات بھی پوری نہ ہوں جن پر زندگی کا دار و مدار ہے تو نہ اخلاق کا کوئی مفہوم باقی رہتا ہے اور نہ مذہب کا۔ لیکن اگر مادی اغراض کو انسان کی پوری زندگی پر قبضہ مل جائے اور اخلاق و مذہب کے بالکل پس پشت ڈال دیا جائے تو انسان کی انانیت و نفس پر کوئی روک باقی نہیں رہتی۔ اور غیر محدود انانیت و نفس پرستی باہمی پیکار و تصادم تک لیجاتی ہے جہاں اس پیکار و تصادم کی ابتدا ہوئی وہیں مادی زندگی کی تنظیم میں خلل پیدا ہو جاتا ہے اور مادی فلاح و ترقی کے سارے امکانات برباد ہو جاتے ہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہنا بالکل مفالطہ آمیز ہو گا کہ ملک کا خارجی دباؤ اور اس کی مادی طاقت اُن انتشار آفریں قوتوں کو پھیلنے سے روک دے گی جو نفس پرستی اور انانیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ کیونکہ ملک کا پورا نظام ہی نفسانیت و مادی اغراض کے حصول پر تعمیر کیا گیا ہے۔ اور کوئی نظام بلکہ یوں کہیے، کوئی وجود اپنی فطرت کے خلاف عمل نہیں کر سکتا جب ملک کی فطرت ہی غرض پرستی اور

اجتماعی پیش پسندی کے تئیر سے تیار ہوئی ہو تو وہ اس پیکار و تصادم پر کس طرح قابو پا سکتی ہے جو افراد کی انانیت اور غرض پرستی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر ثابت کیا جا چکا ہے ایک ایسی مملکت جس کا اقتدار صرف خارجی طاقت پر قائم ہو ایک سست بنیاد مملکت ہے۔ کوئی انسان یا انسانوں کا کوئی گروہ کسی قابل لحاظ مدت تک محض خارجی قوت سے اطاعت پر مجبور نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ اس کے اندرونی جذبات و افکار اس خارجی طاقت کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ ہوں۔ خارجی طاقت اسی وقت مؤثر ہوتی ہے جب افراد یہ محسوس کریں کہ جن مقاصد کے لیے اس طاقت کا استعمال کیا جا رہا ہے وہ ان کے افکار و عزائم سے مطابقت رکھتے ہیں جس سوسائٹی میں مادی آسائش و راحت کے حصول کے لیے ایک فرد دوسرے فرد سے اور ایک گروہ دوسرے گروہ سے برسر پیکار ہو وہاں مملکت کے مقاصد سے یہ افراد اور گروہ کس طرح مطابقت پیدا کر سکتے ہیں۔ ایسی سوسائٹی میں مملکت کو کسی ایک گروہ یا طبقہ کا ساتھ دینا پڑے گا۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دوسرے طبقے اس کی اطاعت ہی منہ موڑ لیں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اشتراکی حکومت میں یہ صورت حال نہیں پیدا ہو سکتی۔ کیونکہ اس میں دولت کی تقسیم مساویانہ ہوگی اور مادی وسائل کی تنظیم سے جملہ طبقے یکساں مستفید ہوں گے تو یہ بھی غلط ہے۔ اشتراکی حکومت کے مقاصدانہ جمہوری حکومتوں کے مقاصد سے کسی طرح مختلف نہیں ہیں جو نشاۃ ثانیہ کی تحریک کے بعد مغرب میں قائم ہوئیں۔ دونوں کا محور عمل مادی آسائشوں کی فراہمی اور مادی اغراض کی تکمیل ہے۔ بلکہ اس اعتبار سے اشتراکی حکومت جمہوری نظام کے نظریہ حیات اور اس کے مقصد وجود کی منطقی تکمیل ہے۔ اشتراکیت کا تخیل بار آور اسی لیے ہوا کہ جمہوری نظام عوام الناس کی مادی ترقی اور معاشی خوش حالی کو مطلق معیار تک نہ بلند کر سکا اور اس طرح اپنے مقصد میں ناکام رہا۔ مغربی یورپ کی جمہوریتوں نے پھر بھی مذہب و اخلاق کے اصولوں کو تھوڑی بہت آزادی دے رکھی تھی لیکن اشتراکیت تو مذہب و اخلاق کی بنیاد ہی کو منکسر ہے۔ اشتراکی نظام نہ صرف عملاً بلکہ نظری حیثیت سے بھی انسان کو مادی اغراض کا تابع قرار دیتا ہے۔ اشتراکیت



کے تحت انفرادی زندگی کا ہر عمل حکومت کے دائرہ اقتدار میں ہوگا اور اس کی خارجی طاقت انفرادی زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہوگی۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ اس نظام میں زندگی اور عمل کا کوئی ایسا شعبہ نہیں ہوگا جہاں انسان کا نفس خارجی طاقت سے بے نیاز ہو کر اپنے نفس کے اندرونی قانون کو موثر کر سکے جس ملک کے تحت انسانی ارادہ خارجی اقتدار کے بالکلیہ تابع ہو جائے اس میں شخصیت کی تکمیل تو کبھی شخصیت کے خدو خال بھی نمودار نہیں ہو سکتے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ دوسری حکومتوں کی طرح اشتراکی حکومت بھی ایک خاص جماعت یا مجموعہ افراد کے ہاتھ میں ہوگی جب تک اس جماعت یا مجموعہ افراد میں خلوص و امانت کے ساتھ کام کرنے کی اہلیت باقی رہیگی اس وقت تک مادی خوش حالی اور امن و آسائش میں اضافہ ہوگا لیکن جو نہیں ان برسرِ اقتدار افراد میں خلوص و امانت کی صفات ناپید ہوئیں وہیں یہ پورا نظام ٹھٹھ جائے گا۔ پھر ایک ایسے نظام میں جس کا مقصد و منہا مادی اغراض کی تکمیل ہو اور جس میں مادی اغراض کے علاوہ اور کسی اخلاقی محرک کو تسلیم کیا جاتا ہو دیانت و امانت کے اخلاقی صفات کس طرح فروغ پا سکتے ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک طرف تو اشتراکیت مذہب و اخلاق کے اصولوں کو ایک ایک کر کے مٹا دے اور افراد کے جذبات و تصورات پر مادی اغراض کا کامل تسلط قائم کر دے اور دوسری طرف انھیں افراد میں سے ایسی دیانت دار اور بے غرض شخصیتیں پیدا کرے جو اجتماعی مقاصد کی خاطر نفس کی بڑی سے بڑی قربانی دینے پر آمادہ ہوں۔

یہ یاد رہے کہ اشتراکی حکومت پر ورتاریہ کی حکومت ہوگی یعنی اس حکومت کو چلانے والے وہی لوگ ہوں گے جن کا تعلق پر ورتاریہ سے ہو۔ بورژوا کا کوئی فرد اس میں شریک نہ ہوگا۔ اب سوال یہ ہے پر ورتاریہ کی ذہنیت کن اخلاقی اور عقلی عناصر سے تشکیل پاتی ہے؟ پر ورتاریہ کی ذہنیت پر صرف ایک خیال اور ایک تصور حکمران ہوتا ہے یعنی مادی آسائش اور معاشی بے فکری کا حصول کیونکہ اشتراکی تحریک ابتدا ہی سے انسان کے انہی جذبات کو ابھارتی اور دوسرے تمام تصورات و محرکات کو یہ کہہ کر مٹا دیتی ہے کہ یہ سب بورژوا کے خود ساختہ تصورات ہیں جو اس کے طبقاتی مفاد کی حفاظت کے لیے گھڑے گئے ہیں۔

چونکہ اشتراکی حکومت پر ورتاریہ کے ہاتھ میں ہوگی اور لیڈر ہونے کی حیثیت سے ان کی ذات پر ورتاریہ کی روح اور اس کے ذہنی تصورات کی بدرجہ اتم مظہر ہوگی اس لیے پر ورتاریہ کے یہ حکمران افراد عام لوگوں سے کہیں زیادہ معاشی اغراض کے بندے اور مادی خوش حالی کے پرستار ہوں گے یہ لوگ بہت جلد اپنے اقتدار کے قیام و بقا کو حکمرانی کا مقصد و مقصد بنالیں گے اور پر ورتاریہ پھر اسی فریڈکشیس کا رہ جائے گا جس میں شرکی نظریہ کے مطابق بورژوازی اسے مبتلا کر رکھا ہے البتہ اشتراکی حکومت میں یہ فائدہ اٹھانے والے اور استحصال کرنے والے (Exploiters) افراد خود پر ورتاریہ کے ایک خاص طبقہ پر مشتمل ہوں گے اور اپنے ہی بقیہ تمام افراد کو اپنے اغراض کا آلہ کار بنالیں گے حقیقت یہ ہے کہ اشتراکی حکومت اور اشتراکی تہذیب سے زیادہ ناپائیدار کسی اور حکومت یا تہذیب کا تصور کرنا مشکل ہے جس تہذیب کا فلسفہ یہ ہو کہ ہر انسان کو زیادہ سے زیادہ راحت و فارغ البالی حاصل ہونی چاہیے اور جس حکومت کے تمام مساعی صرف اسی ایک مقصد پر مرکوز کر دیے جائیں کہ دولت اور سائش کو زیادہ سے زیادہ عام کیا جائے اس کے تحت زندگی بسر کرنے والے افراد اس مقصد کے علاوہ اور کسی مقصد کی خاطر اپنی زندگی اور راحت کو قربان کرنا کیوں گوارا کرنے لگے نتیجہ یہ ہوگا کہ جہاں یہ مملکت کسی ایسی مملکت سے ٹکرائی جس کا نصب العین اس سے بلند تر ہو وہیں اس کا وجود صفحہ ہستی سے مٹ جائے گا۔ دو مقابل سلطنتوں میں سے فتح اسی فریق کو حاصل ہوتی ہے جس کے افراد اپنے مادی اغراض اور راحت و سائش کی زیادہ سے زیادہ قربانی دینے پر تیار ہوں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اشتراکی مملکت کے افراد میں ان اوصاف کا پیدا ہونا تقریباً غیر ممکن ہے کیونکہ اشتراکی تہذیب و مملکت ان تمام مقاصد و محرکات کو مٹا دیتی ہے جن میں مادی راحت و سائش کے حصول کا تصور نہ پایا جاتا ہو۔ موجودہ جنگ میں جرمنی کے مقابلہ میں روس کی یہ شکستیں اس حقیقت پر شاہد ہیں۔

اسلامی مملکت کی فطرت ماہیت پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ اس کا مقصد اصلی فراوانی تکمیل ذات و انسان کی اجتماعی خود کا نشوونما ہے۔ اس لیے اس مملکت پر معاشی اغراض اور مادی آسائشوں کا تصور غالب نہیں ہو سکتا۔ پھر خود کی تکمیل ذات و اجتماعی ترقی کی تکمیل و تعمیر ایک ایسا مقصد ہے جس کو مادی ترقی اور معاشی فارغ البالی کا مقصد خود بخود



حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ انسانی شخصیت کا صحیح نشوونما دی زندگی کی ایک ایسی حالت پر موقوف ہے جس میں افراد کی حقیقی اور لابدی ضروریات پوری ہو جاتی ہوں، ورنہ جس انسان کو پیٹ بھر کھانا اور تن ڈھانکنے کو پٹر نمل سکے اور جو انسان جسمانی امراض و عوارض سے شکستہ و دربانہ ہو رہا ہو، اس کے حق میں یہ حالت اس کے اخلاقی نشوونما اور تکمیل ذات کے لیے قطعاً ہلک ہوگی۔ پھر چونکہ اسلامی مملکت کا مقصد انسان کی تکمیل ذات اور اس کی اجتماعی خودی کا نشوونما ہے اس لیے وہ مادی زندگی کی ضروریات سے قطع نظر نہیں کر سکتی۔ اس کے فرائض میں سے ایک ہم فرض یہ ہے کہ وہ مملکت کی معاشی اور مادی تنظیم اس طرح کرے کہ افراد کی حقیقی ضروریات پوری آجائیں اور ملک میں کوئی شخص بھوکا یا برہنہ تن نہ نظر آئے۔ اس سے زیادہ کے لیے اسلامی مملکت ذمہ دار نہیں ہو سکتی لیکن اس حد تک اس کی ذمہ داری قطعی اور حتمی ہے۔ کیونکہ اگر اس نے افراد مملکت کی مادی سطح کو اس سے ذرا بھی گرنے دیا تو فرد کی تکمیل ذات اور اجتماعی خودی کی پرورش کا مقصد یقیناً ناکام رہے گا۔ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مادی زندگی اور معاشی مرفہ الحالی کو ایک خاص سطح پر قائم رکھنا اس کا مقصد اصلی نہیں ہے بلکہ ایک ضمنی اور تبعی مقصد ہے۔ اس لیے وہ اپنی تمام سرگرمیوں کو اسی ایک مقصد پر مرکوز نہیں کر سکتی۔ اس کی ذمہ داری صرف اتنی ہے کہ اس کے تحت زندگی بسر کرنے والے افراد خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم بالکل بے سہارا اور زندگی کی اصلی اور حقیقی ضروریات کی تکمیل سے محروم نہ رہنے پائیں۔ اسلامی مملکت اس کی ذمہ داری نہیں لے سکتی ہے کہ ابتدائی ضروریات اور لابدی حوائج کی تکمیل کے علاوہ وہ زندگی کے غیر ضروری تکلفات و تزیینات (جنہیں آج ضروریات کا مرتبہ دیا جاتا ہے) بھی فراہم کرے گی یا کسی خاص معیار زندگی کو پیش نظر رکھ کر تمام افراد کو اس معیار تک بلند کرنے کی یا دولت کی غیر مساوی تقسیم کو بالکل پیش نظر مادی زندگی کی حد تک افراد کا اس پر صرف اتنا حق ہے کہ وہ اس سے اپنی اصلی اور حقیقی ضروریات و ابتدائی احتیاجات کی تکمیل کے لیے باز پرس کریں۔ ان احتیاجات کو پورا کرنے کے بعد اسلامی مملکت کی تمام سرگرمیوں اور کوششوں کا محور افراد کی شخصیت کا ارتقا اور ان کی اجتماعی سیرت کی ایک خاص تشکیل ہوگی۔

لیکن یہ مقصد اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب انفرادی شخصیت اور اجتماعی سیرت کا کوئی مکمل نمونہ پہلے ہی سے افراد ملکیت کے سامنے موجود ہو، کیونکہ اس کے بغیر شخصیت کا حقیقی مفہوم اور اجتماعی سیرت کا معیار متعین کرنا دشوار ہو جائے گا۔ نیز یہ سوال کہ شخصیت کے لوازم و صفات اور اجتماعی سیرت کے نقش و نگار کیا ہوں اور کس طرح کی شخصیت کا ارتقاء مطلوب ہے، بحث و نظر اور اختلاف و نزاع کا ایک ایسا دروازہ کھول دے گا جس کی وجہ سے ملکیت و رفرو کے اخلاقی نصب العین کی بابت لوگ کسی ایک رائے پر متفق نہ ہو سکیں گے اور معاشرہ میں اتحاد کی جگہ افتراق اور انتشار پیدا ہو جائے گا۔ یورپ کی اجتماعی زندگی کو جس چیز نے سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے اور جس کی وجہ سے مغربی یورپ کی جمہوریتوں میں انتشار آفریں عناصر تقویت حاصل کرتے گئے ہیں وہ اسی اتفاق رائے کا فقدان ہے۔ اول تو جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، ابتدا ہی سے وہاں مذہب و اخلاق کو ملکتی اور اجتماعی زندگی سے بالکل بے دخل کر دیا گیا تھا، پھر جن دائروں میں شخصیت کی نشوونما کے لیے مذہبی اصولوں اور اخلاقی مقاصد کو تسلیم کیا گیا ان میں بھی آج تک یہ فیصلہ نہ ہو سکا کہ کس قسم کی شخصیت کا ارتقاء مطلوب ہے اور کس طرح کی سیرت کو معیار قرار دیا جائے۔ اسلامی ملکیت میں اس قسم کی نزاع کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ اس ملکیت کے افراد پہلے ہی سے اس امر پر متفق ہیں کہ سیرت کا معیار اور شخصیت کے لوازم و صفات کیا ہونے چاہئیں۔ مسلمانوں کے سامنے ان کے رسول کی شخصیت و سیرت ایک نمونہ ہے اور ان کا یہ ایمان ہے کہ شخصیت کا نشو و ارتقاء اسی نمونہ کے مطابق ہونا چاہیے۔ یہ مسلمانوں کی شخصی رائے نہیں ہے بلکہ قرآنی ہدایت پر مبنی ہے جو مسلمانوں کے لیے از روے یشاق واجب التعمیل ہے۔ قرآن نے صاف کہہ دیا ہے کہ رسول کی شخصیت مسلمانوں کے لیے ایک عملی نمونہ ہے وَلَكُمُ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (اور تمہارے لیے رسول اللہ کی ذات ایک عمدہ نمونہ ہے) رہی اجتماعی سیرت تو اس کی تشکیل میں صحابہ کرام کی زندگی مسلمانوں کے لیے بطور ایک معیار موجود ہے شخصی اور اجتماعی سیرت کے ان دونوں نمونوں پر مسلمانوں میں کامل اتفاق رائے ہے۔



اس طرح اسلامی نظام خارجی زندگی اور اس کے مختلف شعبوں کی اصلاح کو کافی نہیں سمجھتا بلکہ وہ انسان کی حیات خارجی ہو اس کی باطنی زندگی دونوں کی بیک وقت اصلاح چاہتا ہے۔ کیونکہ خارج و باطن دونوں ایک دوسرے سے اثر پذیر ہوتے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی اصلاح بغیر اس کے ممکن نہیں ہے کہ دوسرے کی بھی اصلاح کی جائے۔ انسانی زندگی کے کسی شعبہ کو درست نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ خود انسان کا نفس بھلائی کی طرف مائل اور اعلیٰ اخلاقی اصولوں کی روشنی میں منور نہ ہو جائے۔ موجودہ تمدن کی تمام اصلاحی کوششیں اسی سبب سے راہگماں گئیں۔ مغربی تہذیب نے انسان کی معاشرتی زندگی کو درست کرنے کی کوشش کی، اس کی معاشی زندگی کو سدھارنے کے لیے طرح طرح کی تدابیر اختیار کیں، اس کے سیاسی نظام میں تغیر و تبدل کیا، لیکن خود انسان اور اس کے نفس کی اصلاح پر اس نے کبھی توجہ نہیں کی حالانکہ جب تک افراد اور نظامات دونوں کی اصلاح ساتھ ساتھ نہ ہو تمدنی زندگی امن و مسرت سے ناہم شمار ہے گی۔ وہ ملک کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی جو محض خارجی زندگی کی اصلاح سے تمدن کے جہد سائل و مشکلات کا حل دریافت کرنا چاہتی ہے یہی وجہ ہے کہ اسلامی مملکت نے انسان کی تکمیل ذات اور تسخیر نفس کو اپنا نصب العین قرار دیا اور خارجی نظامات کی اصلاح کو اس مقصد کی تکمیل کا ایک ذریعہ بنایا۔ وہ خارجی زندگی کے مختلف شعبوں کے لیے بھی اپنا ایک اصلاحی پروگرام رکھتی ہے لیکن اس کی سبب بڑی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ افراد کی تکمیل ذات اور ان کی شخصیتوں کے نشوونما کا مناسب انتظام کرے، کیونکہ نظامات (Systems) کبھی درست نہیں ہو سکتے جب تک انسانی صورت نہ ہو جائیں۔ زندگی کی خارجی تنظیم اس وقت تک بنایا پائیدار رہے گی جب تک پاکیزہ شخصیت اور عمدہ سیرت کے نشوونما کا انتظام نہ موجود ہو۔ بہتر سے بہتر نظام بھی بُرے نتائج پیدا کر سکتا ہے اور جن مقاصد پر اس کی بنیاد رکھی گئی ہے اُن کے بالکل برخلاف اسے استعمال کیا جاسکتا

ہے اگر اس نظام کے چلانے والے اکثر افراد نیک نیت، ایمان دار، مخلص اور ایثار پیشہ نہ ہوں، یا بحیثیت مجموعی ان اخلاقی صفات سے عاری ہوں جن کے بغیر اجتماعی نظم کا قیام غیر ممکن ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو کسی خارجی نظام کے انحطاط و زوال میں جتنا اُس نظام کے نقص اور اس کی کمزوریوں کو دخل ہوتا ہے اتنا ہی بلکہ اُس سے زیادہ اُس نظام کو چلانے والے شخص کی اخلاقی کمزوریاں اس کے انحطاط کا سبب ہوتی ہیں۔ دنیا کا بہتر سے بہتر نظام بھی مطلوبہ نتائج و اثرات نہیں پیدا کر سکتا اگر وہ لوگ اعلیٰ اخلاقی صفات کے حامل نہ ہوں جن کے ہاتھ میں اس کی باگ ڈور ہے۔ یہ اخلاقی صفات جن کی نشوونما سے اعلیٰ سیرتیں تشکیل پاتی ہیں زندگی کی خارجی تنظیم سے بالکل بے نیاز اور غیر متعلق تو نہیں ہیں، اور نہ ان کے پیدا کرنے میں خود اس تنظیم کا وجود بالکل بے نتیجہ ہوتا ہے لیکن یہ بات بالکل یقینی ہے کہ ان کا مبداء نفس انسانی کا کوئی اندرونی اور باطنی اصول ہے جو خارج سے متاثر تو ہوتا ہے لیکن جتنا متاثر ہوتا ہے اس سے کئی درجہ زیادہ خارج کو متاثر کرتا ہے۔ اس لیے افراد کی اخلاقی تربیت کو خارجی نظامات کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ ورنہ جو نتائج حاصل ہوں گے وہ عارضی اور سطحی ہوں گے یہ یاد رہے کہ تعلیمی نظام بھی خارجی نظامات کے زمرہ میں شامل ہے، کیونکہ تعلیمی نظام معاشرہ کی خارجی تنظیم کا ایک جز ہوتا ہے جو روح معاشرہ کے دیگر اداروں میں کام کرتی ہے، جو مرکز و بنیاد اور معاشرہ کی تمام سرگرمیوں کا محرک ہوتا ہے، وہی روح اور وہی تخیل اس نظام پر بھی چھایا رہتا ہے۔ اس لیے صرف تعلیمی نظام صحیح اخلاقی تربیت اور تکمیل شخصیت کا ضامن نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایک خارجی نظام کی حیثیت سے وہ اجتماعی ذہنیت اور اجتماعی مقاصد کا آئینہ کار ہوتا ہے جب تک معاشرہ کے اجتماعی مقاصد انسان اور کائنات کے مقصد و وجود و ہم آہنگ نہ ہوں تعلیم کا کوئی نظام اعلیٰ سیرت و کردار نہیں پیدا کر سکتا۔ مثلاً آپ وقت کی تمدن



ملکوتوں پر نگاہ دوڑائیے، باقول نظر ظاہر ہو جائے گا کہ ان کا مقصد وجود صرف مادی مرقہ  
 الحالی کا حصول اور آسائش و راحت کے عام معیار کو ترقی دینا ہے۔ ہمارے اس قول کا یہ مطلب  
 نہیں ہے کہ یہ ملکیتیں اور کوئی مقصد ہی نہیں رکھتیں۔ بلاشبہ دوسرے مقاصد بھی ان کے پیش  
 نظر ہوتے ہیں، لیکن اور جتنے مقاصد ہیں وہ اس بڑے مقصد کے تابع اور اسی سے مشتق ہیں۔ مغربی  
 یورپ کی جمہوریتیں، وسطی یورپ کی آمرانہ حکومتیں، اور مشرقی یورپ کی سب سے بڑی  
 سلطنت سوویت روس سب کی سب یکساں طور سے اسی ایک مقصد کی تابع ہیں۔ بلکہ روس  
 کی اشتراکی حکومت اس اعتبار سے مغرب کی حکومتوں سے دو ایک قدم آگے ہے۔ ظاہر ہے کہ  
 ان ملکوتوں میں تعلیمی نظام اس مرکزی تخیل اور بنیادی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ یا آلہ ہے۔  
 اس لیے اُس میں بھی وہی روح و تخیل مجسم ہے۔ ایسی ملکوتوں کا تعلیمی نظام اور دوسرے مختلف ادارے  
 جو شخصیتیں پیدا کریں گے ان کی ذہنی روح بھی انہیں عناصر سے تعمیر ہوگی جن سے خود ملک کا وجود  
 عبارت ہے یعنی اُن پر مادی آسائش اور معاشی فارغ البالی کے حصول کا تصور غالب ہوگا۔ ان کے  
 تمام اخلاقی صفات اسی تصور کے رنگ میں رنگے ہوئے ہوں گے۔ نیک عمل، ایثار اور دیانت،  
 غرض کہ وہ تمام اوصاف جو اخلاق و انسانیت کا عطر ہیں اگر پیدا ہوں گے بھی تو ضمنی طور پر اور ایک  
 خارجی مقصد کے برگ و بار کی طرح سے۔ لیکن جو دیانت صرف اس لیے ہو کہ اس سے معاشی غرض  
 کی تکمیل میں مدد ملتی ہے، جو ایثار صرف اس لیے کیا جائے کہ اس سے مادی فلاح کی امید ملے  
 ہیں، اور جس نیکی کا مقصد قومی اور ذہنی خوش حالی کا حصول ہو، اسے دیانت، ایثار یا نیکی مشکل  
 ہی سے کہا جاسکتا ہے۔ ایسی دیانت، ایسی نیکی اور اس طرح کے ایثار کی جڑیں نفس انسانی کی گہرائیوں  
 پیوست نہیں ہو سکتیں۔ انسان کا وجدانی شعور ان کا مرکز و مستقر نہیں ہو سکتا۔ اس قسم کا اخلاق  
 تو دراصل ایک قسم کا سودا ہے جو نفع کی امید کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ ایسی ملکیت کے افراد

تکمیل شخصیت کی ابتدائی منازل بھی نہیں طے کر سکتے۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جس مملکت کا بنیادی مقصد اور مرکزی تخیل انسان کی مادی راحت و آسائش اور معاشی خوش حالی کا حصول ہو وہ شخصیت کے نشوونما کے لیے ضروری ماحول نہیں پیدا کر سکتی۔ مملکت کی ساری کوششوں کا محور اور اس کے مختلف اداروں کی سرگرمیوں کا محرک مادی اغراض کی تکمیل ہے۔ شخصیت کا ارتقار اور افراد کی تہذیب نفس نہ تو مملکت کے مقاصد میں شامل ہے اور نہ مادی ترقی کی اس دوڑ میں کسی کو اتنی فرصت ہے کہ وہ اس غیر ضروری مقصد کے لیے کوئی جدوجہد کر سکے۔ ایسے حالات میں اخلاقی تربیت اور تکمیل شخصیت کا کیا سامان ہو سکتا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ یورپ کی تمام سلطنتوں اور حکومتوں میں خواہ ان کا طرز حکومت کچھ ہو نیک علی کا عام رجحان اور راست کرداری کا عام جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کبھی نہیں کی گئی۔ ساری توجہ اور عملی جدوجہد مادی ترقی اور معاشی مرفہ الحالی کے حصول پر مرکوز رہی۔ اور اسی جدوجہد میں انسانی تمدن کی جملہ مشکلات کا حل تلاش کیا جاتا رہا۔ گویا کہ انسانی زندگی ایک مشین ہے جس کے چند کل پرزوں کی تبدیلی اور اصلاح سے سب خرابیاں دور ہو سکتی ہیں۔

یہ خیال بالکل احمقانہ ہے کہ ہر خارجی نظام اپنے مناسب حال اخلاقی صفات پیدا کر لیتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر چند تاجر مل کر ایک تجارتی شرکت (Company) قائم کریں تو ان میں دیانت اور راست بازی کے اوصاف خود بخود پیدا ہو جائیں گے کیونکہ جو نظام انھوں نے قائم کیا ہے اس کے لیے یہ اوصاف ضروری ہیں۔ اسی طرح اشتراکیوں کا یہ خیال بالکل ہل ہے کہ دولت کی مساوی تقسیم سے انسان کی اخلاقی حالت خود بخود درست ہو جائے گی۔ نیک اور نیک علی کا رجحان خارج سے عائد کیے ہوئے نظامات کے ذریعہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ اس کا سرچشمہ اور مبداء انسان کا نفس اور وہ اعتقادی اذعانات ہیں جو ہر انسان اپنی ذات، اپنے مرتبے اور کائنات



سے اپنے تعلق کی نسبت قائم کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر خدا کی ذات و صفات کا تصور انسان کے جملہ اعمال و غرائم کی تشکیل کرتا ہے۔ انسان کے انفرادی اعمال اور قوموں کی اجتماعی سیرت کو جو چیز فیصلہ کن طور پر متاثر کرتی ہے اور انھیں عمل کے ایک خاص راستہ پر چلاتی ہے۔ وہ خدا کی صفات کا تصور ہے جو ان کے ذہن کے مخفی گوشوں اور ان کے شعور خفی میں چھپا ہوا ہوتا ہے۔ اس لیے جب تک خدا کی صفات کا مکمل اور صحیح ترین تصور اقوام و افراد کے اعمال کا محرک نہ ہو ان میں نیک عملی اور راست کرداری کا حقیقی جذبہ نہیں پیدا ہو سکتا۔ خواہ وہ نظام کتنا ہی بہتر ہو جس کے تحت یہ افراد زندگی بسر کرتے ہوں۔ خدا کی ذات و صفات کا صحیح تصور انسان کی تکمیل ذات اور ارتقاء نفس کی سب سے پہلی اور ضروری شرط ہے۔ کیونکہ کائنات میں شخصیت کے جتنے مظاہر ہیں وہ سب شخصیت الہی سے ماخوذ ہیں۔ اور تکمیل ذات یا ارتقاء نفس نام ہے اس مبداء اول سے قربت حاصل کرنے اور اپنے اندر اس کی صفات پیدا کرنے کا یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کا اتباع سنت کو لازم قرار دیا گیا ہے کیونکہ حضور رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ذات الہی کی قریب ترین مشبیہ ہے جو کسی انسان میں پائی جاسکتی ہے اور تکمیل ذات کی جدوجہد اس نمونہ کامل کی اتباع کیے بغیر بے معنی رہتی ہے۔

اب اسلامی نظام پر غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ اس نظام کے تمام اجزاء جس مرکز سے حرکت اور زندگی حاصل کرتے ہیں وہ خدا کی ذات و صفات کا تصور ہے۔ اسلامی معاشرہ کے جملہ اعتقادات اور سارے اعمال و افکار اسی تصور کی بنیادوں پر استوار ہیں۔ اسلام نے صفات الہی کی تصریح و توضیح میں جس جامعیت سے کام لیا ہے وہ دنیا کے اور مذاہب میں مفقود ہے۔ اس کے تمام خارجی ادارے اور تمام نظامات اسی ایک مصدر سے شتق ہیں۔ اسلامی مملکت کا تصور، اسلام کا قانونی نظام، رسول کی شخصیت اور اس کا منصب، اسلامی معاشرہ کا اخلاقی ضابطہ، اعمال و انصاف

کی تمام شاخیں، غرض کہ اسلامی نظام کا ہر معمولی سے معمولی جزو بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ اس مرکزی  
تخیل سے وابستہ ہے۔ اس بنیادی تصور کو نکال دیکھئے تو اسلامی نظام کا کوئی جز یا اپنی اصلیت پر  
قائم نہیں رہ سکتا۔

ہم ثابت کر چکے کہ اسلامی مملکت قائم ہی اس مقصد سے ہوئی ہے کہ شخصیت کے نشوونما اور  
اجتماعی سیرت کی تعمیر کے راستہ میں جتنی رکاوٹیں ہو سکتی ہیں انھیں دور کرے اور وہ تمام تر رغبات و  
ترغیبات فراہم کرے جو اس مقصد کے حصول میں مددگار ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی مملکت کا  
تصور خدا کی ذات و صفات کے بنیادی اور مرکزی تصور سے ماحوذ ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ  
شخصیت جو کچھ اور جہاں کہیں ہے وہ شخصیت الہی کے سرشت پر فیض سے سیراب ہوتی ہے۔ ایسی مملکت  
میں جس کا مقصود ہی فرد کا اخلاقی ارتقاء اور اس کی تکمیل ذات ہے اعلیٰ شخصیتوں اور عمدہ انسانوں کی کسی  
وقت کمی نہیں ہو سکتی۔ لیکن اسلامی مملکت خارجی نظامات کی اہمیت سے بھی عاقل نہیں ہے جن  
مذہب نے عرف انسان کی باطنی اصلاح اور تزکیہ نفس پر اپنی قوتیں صرف کر دیں اور انسان کی خارجی زندگی  
کو بالکل نظر انداز کر دیا وہ بھی مغربی تمدن سے کچھ کم خطاوار نہیں ہیں۔ انھوں نے اس حقیقت کو  
فراموش کر دیا کہ خارجی نظامات سے انسان بھی چھٹکارا پاسکتا ہے جب اس کی شخصیت اتنی مکمل ہو جائے  
کہ بیرونی موثرات اور خارجی دباؤ کی مدد کے بغیر اس کا ہر قدم راست کرداری اور نیک عمل کی طرف  
اٹھے لیکن یہ منزل انسان کے اخلاقی ارتقاء کی آخری اور انتہائی منزل ہے اور ایک ایسا نصب العین  
ہے جو تصویری اعتبار سے تو صحیح ہے لیکن وہاں تک انسانیت کا قافلہ شاید ہی پہنچ سکے جو مذہب  
انسان کی اس انتہائی منزل کو اس کی ابتدائی یا درمیانی منزل قرار دینا چاہتے ہیں وہ صریح  
غلطی پر ہیں۔ انسانی شخصیت کے ارتقاء کے لیے مملکت کا قیام از بس ضروری ہے اور اسی طرح وہ تمام  
ادارے بھی ضروری ہیں جو مملکت کے ساتھ وجود پذیر ہوتے ہیں اگر خارج میں سزا کا خوف یا دباؤ



کا اندیشہ نہ ہو تو مستثنیٰ شخصیتوں سے قطع نظر عام انسانوں کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ محض اپنے  
 نفس کی اندرونی قوت سے راہِ راست پر استوار رہ سکیں۔ انسان کے اخلاقی ارتقار اور اس کی تکمیل  
 شخصیت کے لیے ضروری ہے کہ ایک طرف مملکت اپنے قانونی نظام اور خارجی اداروں کے ذریعہ نفسانی  
 نفس کی تربیت کرے اور وہ تمام تر رغیبات و ترمیمیات فراہم کرے جو ایسی تربیت کے لیے ضروری  
 ہوں، اور دوسری طرف صفاتِ الہی کا ایک جامع تصور انفعالی طور سے نہیں بلکہ اپنی پوری فطرت  
 کے ساتھ انسان کی ذہنی اور عملی زندگی پر چھپا جائے۔ اسلام ہی وہ نظامِ زندگی ہے جو ان دونوں شرائط  
 کو پورا کرتا ہے اور دنیا کا مستقبل اسی کے ہاتھوں میں ہے۔

۱۔ یہ یاد رہے کہ مملکت کا قانونی نظام، اس کے خارجی ادارے اور معاشرہ کا اخلاقی ضابطہ سب کو ایک  
 ہی جامع اور مرکزی تصور سے مشتق ہونا چاہیے ورنہ انسانی زندگی کے مختلف شعبے اور اجزاء بے جوڑ رہیں گے۔ یہ تصور خدا  
 کی ذات و صفات کا تصویری ہو سکتا ہے کیونکہ یہی تصور فرد و جماعت دونوں کی زندگی کے لیے ایک بلند نصب العین  
 کا کام دیتا ہے۔

## مقدمہ

کائنات خلقت اور انسانی وجود کے جملہ آثار و مظاہر مقصدیت (purposiveness) اور نظم و ترتیب کی حقیقت پر گواہ ہیں۔ عالم ایک نظام مقاصد (System of Purposes) ہے یا نظام اقدار (System of values) جس میں ہر مقصد ایک اعلیٰ تر مقصد سے اور ہر قدر ایک بہتر قدر سے ماخوذ ہے۔ مقاصد اور اقدار کا یہ سلسلہ بلند ہوتا ہوا بالآخر ایک آخری اور انتہائی مقصد پر ختم ہوتا ہے جسے ہم اعلیٰ ترین مقصد یا قدر (Supreme end or value) کہہ سکتے ہیں۔ یہ اعلیٰ ترین مقصد انتہائے وجود ہے جس کی طرف کائنات کی تمام مخفی قوتیں حرکت کر رہی ہیں۔ اسی اصل سے ذیلی مقاصد کی ہے شمار شاخیں پھوٹتی ہیں جن میں سے ہر مقصد اس اعلیٰ ترین اور انتہائی مقصد (Supreme end) کے تعلق سے معین ہوتا ہے جو اس سلسلہ کا نقطہ آغاز ہے اور اسی کے تعلق سے نظام مقاصد میں اپنی جگہ پاتا ہے۔

ایک ایسے ملک کی مثال لیجئے جو اپنی بقا کے لیے مصروف جنگ ہو۔ ایسے ملک میں افراد کی تمام کوششوں اور ساری جدوجہد کا ایک مقصد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ جنگ میں فتح اور کامیابی حاصل کی جائے۔ یہ وہ آخری مقصد ہے جس کے اندر سے متعدد ذیلی مقاصد وجود پذیر ہوتے ہیں۔ ہر عمل اور ہر مقصد کی قدر و قیمت جس پر یہاں سے معلوم کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے حصول فتح کے امکانات میں کتنا اضافہ ہوتا ہے۔ فتح کی تنظیم، سامانِ رسد کی فراہمی، جنگی منصوبوں اور کارخانوں کا کام، پروپیگنڈا اور تشہیر کی ضروریات، مزدوروں کی آرام و آسائش کا انتظام، یہ سب ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن ان میں سے ہر کام اسی انتہائی مقصد کے لیے ہے جس کے حاصل کرنے میں پوری قوم سرگرم ہے۔ قومی جدوجہد کا ہر شعبہ اپنا ایک مستقل مقصد رکھتا ہے لیکن یہ مقصد حصول فتح کے بڑے مقصد



ماخوذ اور متعین ہوتا ہے۔ فوج کے سپاہیوں سے لے کر صنعتوں کے منتظمین، محکمہ اطلاعات کے عامل و ملازمین اور ریلوے اسٹیشن کے قلیوں اور محالوں تک ہر ایک شخص قوم کے آخری مقصد کے لیے مصروف کار ہے۔ لیکن ہر کام کی نوعیت دوسرے سے جدا ہے۔ جس فوری مقصد (

کے لیے سپاہی اپنا خون بہاتا ہے وہ اس سے مختلف ہے جس کے لیے مزدور کارخانہ میں کام کرتا ہے اور نہ اسے محکمہ رسل و رسائل اور محکمہ اطلاعات کے فوری مقاصد سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔ اس کے باوجود یہ تمام ذیلی مقاصد قوم کے آخری اور انتہائی مقصد سے وابستہ ہیں اور آخری نصب العین کی وحدت سے کہیں بھی نہیں ٹکراتے۔ سب کی کارگزاریاں بالآخر اسی معیار سے جانچی جاتی ہیں کہ انہوں نے آخری نصب العین کے حصول یعنی فتح کے لیے کتنی مدد دی۔ ہر مل اور ہر مقصد کی قدر و قیمت اسی نسبت سے کم یا زیادہ ہوگی جس نسبت سے اس نے قوم کے انتہائی مقصد کو پورا کیا ہو۔

اب فرض کیجیے کہ اس ملک میں ایک جماعت عدم تشدد کی قائل اور جنگ کی مخالف ہے اس جماعت کے ارکان یا تو قوم کی جنگی کوششوں میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں یا ان کوششوں سے بالکل بے تعلق ہیں کیونکہ وہ اس آخری مقصد کے خلاف ہیں جو اہل ملک کی جدوجہد کا محرک ہے۔ یہ بھی فرض کر لیجیے کہ جو لوگ اس طرح جنگی مساعی کو نقصان پہنچاتے ہیں وہ شخصی طوع سے نہایت شریف انسان ہیں اور جہاں تک ان کے طریق کار کا تعلق ہے ان کی سرگرمیاں مروجہ قانون اور اخلاق کے خلاف نہیں ہیں۔ نیز اپنی قابلیت تیز نہیں۔ تن وہی اور عزم و ہمت کے اعتبار سے یہ لوگ عام افراد ملک اور اباب حکومت سے کہیں زیادہ قابل تعریف اور لائق ستائش ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ان لوگوں کے متعلق قوم کا فیصلہ اور طریقہ عمل کیا ہوگا؟ کیا حکومت اور اہل ملک ان کی سرگرمیوں کو محض اس لیے رد رکھیں گے کہ یہ لوگ اخلاقی حیثیت سے ایک اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہیں؟ اور کیا ان کی تمام عمدہ صفات کے باوجود انھیں ملک کا غدار نہ قرار دیا جائے گا؟ اگر یہ لوگ کم فہم، بد خو، پست حوصلہ

اور دون ہمت ہوتے تو اپنی قوم کے وجود کے لیے اتنے ہلک نہ ثابت ہوتے۔ لیکن ان کی تیز فہمی اور ان کی ہمت و جرات ہی ملک کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہے۔ اتنی اعلیٰ صفات کے مالک ہوتے ہوئے بھی یہ لوگ قوم کے بدترین دشمن ہیں۔ اس کی توجیہ اور کیا ہو سکتی ہے بجز اس کے کہ جس مقصد کے لیے ان کی اعلیٰ صفات کام آرہی ہیں وہ قومی مقصد سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ قوم اپنی زندگی اور بقا کے لیے مصروف پیکار ہے اور یہ لوگ اس کی کوششوں کو ٹھوکر کے اسے بربادی کی طرف لے جانا چاہتے ہیں۔ ان کی عمدہ صفات اسی صورت میں لائق ستائش ہوتیں جب کہ ان کا مقصد قوم کے اجتماعی مقصد سے ہم آہنگ ہوگا۔

یہی حال زندگی کا ہے کہ وہ عروج و ارتقاء کی ایک خاص منزل تک پہنچنا چاہتی ہے اس کی ایک آخری غایت اور انتہائی مقصد ہے جس کے لیے وہ بے تابانہ مصروف پیکار ہے۔ انسان کی تخلیق و پیدائش بخت و اتفاق کی منت پذیر نہیں ہے۔ فطرت نے اسے اپنے اغراض کے حصول کے لیے ارادہ پیدا کیا ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ اتنے طویل عرصہ کی جدوجہد اور رزم و پیکار کے بعد زندگی جس اعلیٰ ترین صنعت تک پہنچی ہے اسے یوں ہی چھوڑ دے اور انسان کو آزادی دیدے کہ وہ جس مقصد کے لیے چاہے زندہ رہے اور جو راہ چاہے اختیار کرے؟ انسان اگر عروج و قوت اور نجات سعادت کا آرزو مند ہے تو اسے اپنے مقاصد کو زندگی کی آخری غایت اور کائنات کے انتہائی مقصد سے مطابقت دینی ہوگی۔ اگر وہ غایت حیات اور مقصد کائنات کے خلاف اپنا سفینہ لے جائے گی کوشش کرے گا تو شکست و ذلت اور نامرادی کی چٹانوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گا۔

یہی وجہ ہے کہ تمدن کے صحیح مقصد اور اجتماعی زندگی کی اصلی غایت کا اس وقت تک تعین نہیں ہو سکتا جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ خود حیات کن غایات کی طرف بڑھنا چاہتی ہے۔



اور کائنات کس مقصد و منتہا کے حصول کی آرزو مند ہے۔ انسان کی اجتماعی جدوجہد اور اس کی تمدنی زندگی غایتِ حیات اور عالمی مقصد (Universal Purpose) کے صیغہ تجیل اور اس کے حصول کی کوشش پر مبنی ہونی چاہیے ورنہ زندگی ایک لالچی ننگ دودھو جائے گی جس کا نہ کوئی مقصد ہوگا اور نہ کوئی نصب العین۔ مسافر کو اپنی منزل مقصود نہ معلوم ہو تو اس کا سفر ایک بے سود مشقت اور ایک بے نتیجہ کوشش ہے۔

اسلامی نظام کا انسان کو پہلا مطلقہ لبتہ یہی ہے کہ اس کی کوششوں اور اس کے اعمال و افعال کو زندگی کی آخری غایت اور عالمی مقصد سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ نیز اس کے مقاصد کو اس انتہائی مقصد اور آخری غایت سے متعین اور ماخوذ ہونا چاہیے۔ ورنہ اس کی تمام کوششیں بے گناہ اور ساری قوتیں ضائع جائیں گی۔ وہ کہتا ہے کہ قبل اس کے کہ تم زندگی کی جدوجہد شروع کرو پہلے یہ غور کرو کہ تمہاری جدوجہد کا آخری مقصد کیا ہے۔ کیا تم چاہتے ہو کہ زندگی کی غایت اصلی اور کلیدی کائناتی مقصد جس سمت انسان کو لے جانا چاہتا ہے تمہارے اعمال اور تمہاری کوششوں کا رخ اس کے خلاف ہو؟ اگر ایسا کر دے گے تو تمہاری تمام خوبیاں، ساری صفات اور قوتیں تمہاری ہی ہلاکت اور نامرادی کا سبب بن جائیں گی۔ کفر کا مطلقہ لبتہ یہ ہے کہ انسان بے نتیجہ کوششوں میں الجھا رہے اور ایسے مقاصد کے پیچھے سرگرداں رہے جنہیں عالمی مقصد اور غایتِ حیات سے کوئی نسبت یا تعلق نہ ہو۔ دنیا کفر کی آواز سے مرعوب ہو کر اشتراکیت، جمہوریت، آمریت اور دوسرے باطل نظامِ زندگی کی طرف دوڑتی ہے اور کچھ عرصہ کی جدوجہد کے بعد جب ناکامی سے دوچار ہوتی ہے تو کسی دوسرے نظامِ زندگی میں اپنی نجات تلاش کرتی ہے اور غلط مقاصد کے حصول میں لگ جاتی ہے اس ابتلا و آزمائش کو دیکھو جس کے اندر سے آج دنیا گذر رہی ہے۔ ایک طرف آزادی اور حریت کے علمبردار ہیں جو انفرادی اور شخصی حریت کے قیام کی غرض سے مصروفِ پیکار ہیں لیکن کیا آزادی بجا بنے

کوئی مقصد ہے؟ اگر صرف آزادی مطلوب ہے تو سمندر کی پھلیاں اور گنگل کے درندے بن جاؤ اصلی سوال تو یہی ہے کہ آزادی کس آخری مقصد اور انتہائی غایت کے لیے چاہتے ہو جس قسم کی آزادی کے لیے تم ٹرپ رہے ہو کیا وہ عالمی مقصد اور انسان کی غایت آفریش سے مطابقت پیدا کر سکتی ہے؟ دوسری طرف آمریت کا جنون دنیا پر مسلط ہے اور پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ آزادی میں نہیں بلکہ ضبط و اطاعت اور تنظیم و یکسانیت میں ترقی اور خوش حالی کا راز مضمر ہے۔ لیکن یہ ترقی، یہ ضبط و اطاعت اور یہ وحدت و یکسانیت کس آخری مقصد کے لیے مطلوب ہے؟ کیا محض ترقی اور خوشحالی انسانیت کا مقصد ہو سکتی ہے؟ انٹر اکیٹ مطالبہ کرتی ہے کہ دولت کو مساوی طور پر تقسیم کرو تاکہ جلد افراد قوم اجتماعی دولت سے مستفید ہوں اور معاشی خوش حالی عام ہو جائے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ معاشی خوش حالی کس آخری مقصد کے لیے درکار ہے؟ دنیا چراگاہ تو نہیں ہے اور انسان بھینس یا بکری ہے کہ محض غذا اور عیش و راحت کی جستجو میں وہ اپنی تمام صلاحیتیں اور قوتیں صرف کر دے۔ انسان کی فطرت تو یہ ہے کہ جہاں وہ کسی ایک مقصد میں کامیاب ہوا وہیں کوئی دوسرا مقصد اس کی طلب و آرزو کا مرکز بن گیا محض مادی ترقی اور معاشی خوش حالی کے حصول پر وہ کبھی قانع نہ ہوگا۔

اسلامی نظام زندگی کے جملہ اعمال و اقدار کو اس اعلیٰ ترین قدر سے، اور انسان کے مقاصد کو اس عالمی مقصد سے ہم آہنگ کر دیتا ہے جس کی طرف کائنات کی تمام مخفی قوتیں انسان کو لیے جا رہی ہیں۔ اپنے احکام و ضوابط پیش کرنے سے پہلے وہ اس آخری مقصد کی توضیح کرتا ہے جو دوسرے تمام مقاصد کی تشکیل کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پہلے تم اس مقصد کو اپنی زندگی اور اعمال کے لیے قبول کرو جس کی طرف کائنات کا مرن ہے۔ اسی غرض سے وہ انسان کی تقدیر اس کے آغاز و انجام، کائنات سے اس کے تعلق اور زمین پر اس کے منصب اور اس کی حیثیت کی بار بار توضیح



کرتا ہے تاکہ انسان اس آخری غایت کو کبھی نہ بھولے جو اس کے تمام مقاصد و غایات کی اصل  
 ہے۔ ان توفیحات اور اس کے لازمی نتائج کو جب انسان تسلیم کر لیتا ہے تب وہ اپنے احکام و ضوابط  
 پیش کرتا ہے کیونکہ یہ احکام و ضوابط عالمی مقصد اور غایت حیات کے تعلق سے عین ہوئے ہیں اور  
 اُسی سے ماخوذ ہیں۔ اسلام نے جو نظام مقاصد انسانی زندگی کے لیے بنایا ہے وہ مقصد کائنات اور  
 مقصد آفرینش سے ہم آہنگ ہے۔ جو اسے تسلیم کرتا ہے اور اس کے لیے جدوجہد کرتا ہے وہ مقصد  
 کائنات اور غایت وجود کو پورا کرتا ہے۔ جو اس سے انکار کرتا ہے وہ ایک ایسی تحریک کا جزو بن جاتا  
 ہے جو کائنات بنیادی مقاصد کے خلاف ہے۔ کافر کی تمام اعلیٰ صفات، اس کی تمام خوبیاں اور اچھائی  
 ایک ایسی جماعت اور تحریک کی جڑیں مضبوط کرتی ہیں جو انسان کے مقصد وجود اور کائنات کی اعلیٰ  
 ترین اقدار کے منافی ہے۔ مومن کا ہر عمل غایت وجود اور مقصد کائنات کے حصول میں معاون ہوتا  
 ہے۔ کفر انسانیت کی موت ہے۔ اسلام زندگی اور طاقت کا لازوال سرچشمہ ہے۔ کفر نفی حیات ہے  
 کیونکہ وہ زندگی کو اس کی غایات سے ہٹا کر مخافت میں لیجا نا چاہتا ہے۔ اسلام ان اقدار و  
 غایات کا محافظ اور کاروان وجود کے سفر ارتقا میں انسان کا رہنما ہے۔ کفر باطل ہے اس لیے مٹ جائے گا  
 اسلام ایک دائمی اورابدی صداقت ہے جو ہمیشہ باقی رہے گی۔ یٰٰمُؤْمِنُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ الْفِتْرِ  
 يٰٰاَوَاهِيهِمْ وَاللّٰهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَكَوْكَرُهُ الْكَافِرُونَ هُوَ الَّذِي اَسْرَسَلَ رَسُوْلَهُ  
 بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهِ (چاہتے ہیں کہ اللہ کی روشنی کو اپنی پھونکوں  
 سے بجھا دیں مگر اللہ اس روشنی کو پورا کر کے رہے گا۔ وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور  
 دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اسے دوسرے تمام ادیان پر غالب کرے۔)

# ۲ مسلمان موجودہ سیاسی کشمکش

## حصہ اول

اسلامی ہند کی گذشتہ تاریخ موجودہ حالات اور مستقبل کے امکانات پر ایک سبق آموز تبصرہ جس سے مسلمان ہند کے قومی مسئلہ کا ایک نیا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اس کتاب کے زیادہ سے زیادہ پھیلا کی ضرورت ہے۔ اسلئے قیمت بہت کم رکھی گئی ہے

## حصہ دوم

اس حصہ میں ہندوستان کے موجودہ سیاسی حالات پر مفصل تبصرہ کر کے بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں کی غفلت سے اس وقت تک ملک کے سیاسی تغیرات کس طرح اصول اسلام اور مسلمانوں کے قومی مفاد کے خلاف ہوتے رہے ہیں اور یہ کہ اگر مسلمان اپنی قومی زندگی کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں تو انہیں کونسی پالیسی اختیار کرنی چاہیے۔ اس کی قیمت بھی اشاعت عام کے لئے بہت کم رکھی گئی ہے۔

## حصہ سوم

مسلمانوں کی موجودہ سیاسی کشمکش کا عملی حل کیا ہے۔ اسلامی حکومت کن اصولوں پر قائم کی جا سکتی ہے۔ ایسا اقدام کرنے والے گروہ کو کن اصولوں پر منظم کیا جا سکتا ہے اور ان اصولوں پر جس قدر اعتراضات و شبہات کئے جا سکتے ہیں، ان کا جواب کیا ہے۔ یہ تمام باتیں اس حصہ میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کر دی گئی ہیں۔

قیمت حصہ اول	حصہ دوم	حصہ سوم	علاوہ
جلد ۱-۰۰-۰	جلد ۲-۰۰-۰	جلد ۱-۸-۰	مکمل وصول ڈاک

دقت و رسالہ ترجمان القرآن دارالاسلام، پٹھانکوٹ، (پنجاب)



# TOWARDS UNDERSTANDING ISLAM

BY

SAYYID ABUL-ALA MAUDUDI

This small book is an attempt at a clear and concise interpretation of Islam. The chief aim in view has been to present within a brief space the most systematic and logical conception of Islam to build a coherent and organic structure of human life on the basis of this conception and to give a comprehensive and lucid account of what this religion in reality is.

All the prominent journals and Dailies of India have highly spoken of this little book. Order your copy just now. Price Re. 1-8. Available from The Manager, Tarjuman-ul-Quran, Jamalpur F.F. Distt. Gurdaspur.

## رسالہ دینیا

رسالہ دینیات | یہ رسالہ ہائی اسکول کی آخری جماعتوں میں تعلیم پانے والے لڑکوں اور لڑکیوں کیلئے لکھا گیا ہے۔ اس میں تعلیم دینیات کا بالکل جدید سہرا اختیار کیا گیا ہے۔ مسلمان نوجوانوں کو کالج کی منزل میں داخل ہونے سے پہلے یہ رسالہ پڑھنا نہایت ضروری ہے۔ اس میں بہترین عقلی دلائل کے ساتھ اسلام کی بنیادی تعلیمات اصول شریعت کو سمجھایا گیا ہے اور ان شبہات کو رفع کیا گیا ہے جو زمانہ جدید کے دماغوں میں عموماً پیدا ہوتے ہیں۔

طلبہ کے علاوہ عام ناظرین اور خصوصاً جدید تعلیم یافتہ حضرات کے لیے بھی اس رسالہ کا مطالعہ فائدہ سے خالی نہیں نیز علماء بھی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ رسالہ انکو تباہیگا کہ اس میں اسلام کو پیش کرنا صحیح طریقہ کیا ہے۔

قیمت ۱/۱۳ محض اولاد کے ہر خرچ دی پی ۳

دفتر رسالہ ترجمان القرآن، جمال پور۔ پٹھانکھوٹ







